Alma College

ZEITSCHRIFT FUR KATHOLISCHE THEOLOGIE

65. BAND 1941 3. HEFT

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK·LEIPZIG

INHALT

Hugo Rahner, Antenna Crucis I: Odysseus am Mastbaum 123
Jos. A. Jungmann, Kerygmatische Fragen 153

NEUERSCHEINUNGEN

Kirchenrecht: Festschrift E. Eichmann, *Jone, Mathis, Schäfer, Hilling, Hahn, Micelli, de Manaricua, Wohlhaupter, Heinerth, Künßberg* . . . 161

Liturgik: *Dölger, Baumstark,* Ehrengabe Herwegen, *Jungmann, Nielen, Andrieu,* Hugo a S. Charo, *Sölch, Brou, Doering, Kothe, Johner, Kirchhoff,* Heilige Feiern der Ostkirche, *Hartmann, Witte, de Puniet, Könn, Steffens, Geerling, Kramp, Braun,* Deutsches Vesperbuch 166

Aszetik und Mystik: Franziskus von Assisi, *Imle, Clasen, Kalverkamp, Mazon, Scherer, Lippert, Wurm,* Bücher christlichen Lebens, *Wessely, Honnef, Straßenberger, Bevilacqua, Schneider, Tilmann, Gräf, Tyciak* 175

Literarischer Anzeiger 6*

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh)

erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Die „Zeitschrift" kann durch den Buchhandel, in Deutschland auch durch jede Postanstalt oder direkt vom Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig bezogen werden. Bezugspreis für den Jahrgang (4 Hefte) RM. 10.—, ausschließlich Porto.

Druck von Felizian Rauch Innsbruck. — Printed in Germany

Soeben erschienene Fortsetzungsbände!

Anton Koch **HOMILETISCHES HANDBUCH**

Zweite Abteilung. Sechster Band. 500 Seiten. In Leinen gebunden.

1. Teil: Die Lehre von Gott
2. Teil: Die Lehre vom Gottmenschen Jesus Christus

Subskriptionspreis nur 11.40 statt 9.60 RM.

Franz Xaver Seppelt **DAS PAPSTTUM IM SPÄTMITTELALTER UND IN DER ZEIT DER RENAISSANCE**

„Geschichte des Papsttums" Band IV. Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Bonifaz VIII. bis zum Tode Klemens VII. 478 Seiten. Leinen 12.50 RM.

Buchhandlung Felizian Rauch, Innsbruck, Innrain 6–8

Lexikon der Pädagogik Herausgegeben vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster i. W. 2848 Seiten. Format 16×25 cm. 2 Leinenbände, zus. statt 64.— nur 33.60 RM.

Eine neue Mappe der Sammlung „Parthenon" **Altchristliche Mosaiken**

12 Tafelbilder, mit einer Einführung von Sergio Bettini. Großformat 2.85 RM.

Buchhandlung Felizian Rauch, Innsbruck, Innrain Nr. 6–8

ANTENNA CRUCIS

I. ODYSSEUS AM MASTBAUM

VON HUGO RAHNER

Unter dem Titel „Antenna Crucis", der zunächst nicht sonderlich klar klingen mag, sich aber zuletzt als zutreffender Kurzausdruck für den alles Folgende durchwaltenden Gesamtsinn erweisen wird, legen wir zur patristischen Kirchentheologie eine Reihe von Untersuchungen vor. Jede von ihnen ist in sich abgeschlossen, aber alle fügen sich letzten Endes zusammen zu einer Darstellung der altchristlichen Symbolik von der „Kirche als Schiff". Schon der allzufrüh verstorbene F. J. Dölger, dessen Andenken dieser Aufsatz gewidmet sei, hat eine genaue Erforschung der antiken und christlichen Schiffsymbolik als wünschenswert bezeichnet: „Die Symbolik des Schiffes in der Antike und im Christentum wäre noch zu schreiben"[1]). Getreu seinem wissenschaftlichen Ideal sollen dafür hier einige Vorarbeiten geleistet werden: aber zugleich mit dem Bestreben, über die philologisch archäologische Kleinarbeit hinaus vorzudringen in die dogmatischen Zusammenhänge, die allen Teilforschungen über „Antike und Christentum" erst ihre volle theologische Berechtigung geben.

Die Ergebnisse dieser nautischen Symbolik, die wir nun darzustellen beginnen, sind eine logische Weiterentfaltung der patristischen Kirchendogmatik, welche wir bereits in früheren Arbeiten begonnen haben. In der Untersuchung über „Gottesgeburt" konnten wir die Beziehungen zwischen Kirche und Gnade erfassen: die Kirche gebiert und formt in uns den mystischen Christus[2]). Tiefer drang die Aufsatzreihe „Mysterium Lunae" vor: die gnadenhafte Fruchtbarkeit der Kirche enthüllte sich als Nachvollzug des Sterbens und der Herrlichkeit Christi[3]). In „Antenna Crucis" geht diese Dogmatik noch einen Schritt weiter: es wird sich zeigen, wie das Kreuz Christi das tragende Geheimnis der Kirche, ihres Wesens, ihres Geschicks, ihres ewigen Ziels ist. Die Theologie der Kirchenväter hat dies in die von den Urzeiten an beliebten symbolischen Gedanken eingehüllt, die in der Kirche das große Schiff erblicken, dem unser ewiges Heil anvertraut ist. Kirche ist Seefahrt zum *portus salutis*. Kirche ist „gefährliche und zugleich herrliche Fahrt": gefährdet, weil noch nicht endgültig gelandet, herrlich, weil einziger Ort geborgener Sicherheit inmitten des „bösen Meeres". Dieses Schiff

---

[1]) Sol Salutis², Münster 1925, S. 286, Anm. 3. — Er selbst gibt im gleichen Werk (S. 272—286) die bisher ausführlichste Skizze zu einer Symbolik des Schiffs unter dem Titel: „Das Schiff der Kirche auf der Fahrt gen Sonnenaufgang. Die Fahrt der Seele zum Hafen des ewigen Friedens." — Die übrigen von uns benützten, zum Teil dürftigen Ansätze zur Darstellung der christlichen Schiffsymbolik seien hier gleich genannt. Hieronymus Aleander, Navis Ecclesiam referentis symbolum in veteri gemma annulari insculptum, Rom 1626. — M. A. Boldetti, Osservazioni sopra i Cimeteri de' santi Martiri e antichi christiani, Rom 1720, I. Bd., S. 360 ff. — Th. Mamachi, Origines et antiquitates christianae (ed. Rom 1846) III, S. 68 ff. — Fr. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825, S. 92 f. — Fr. Nork, Der Mystagog oder Deutung der Geheimlehren und Feste der christlichen Kirche, Leipzig 1838, S. 112 ff. — F. Piper, Mythologie der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis ins 16. Jahrhundert, Weimar 1847, I. Bd., 1. Abt., S. 218 ff. — J. Kreuzer, Christliche Symbolik, Brixen 1868, S. 253 ff. — R. Garrucci, Storia dell' arte christiana I, Prato 1872, S. 202 ff. — Fr. X. Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer II, Freiburg 1886, S. 729 ff. (J. Wilpert). — C. M. Kaufmann, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, Mainz 1900, S. 178 ff. — J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg 1902, S. 100 f.; Sonderdruck der Nachträge zur 2. Auflage, Freiburg 1924, S. 393. — H. Leclercq, Navire: Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit. XII, 1 (Paris 1935) Sp. 1008—1119.

[2]) ZkTh 59 (1935) S. 333—418.

[3]) ZkTh 63 (1939) S. 311—349; S. 428—442; 64 (1940) S. 61—80; S. 121—131.

der Kirche ist gebildet aus Holz — aus dem Holz des Kreuzes, und ihr Heimfahren ist gewährleistet von dem Mastbaum, mit dem die quergestellte Segelstange das Kreuz bildet: *antenna Crucis*. Damit umgreifen wir ein großes, verwirrend vielfältiges Stück altchristlicher Symbolik und führen es zurück auf seine dogmatischen Grundgedanken, angefangen von der Theologie des zweiten Jahrhunderts, als der Märtyrer Justinus schrieb: „Nicht kann das Meer durchsegelt werden, außer wenn auf dem Schiff das Tropaion des Kreuzes, der Mastbaum, unbeschädigt ist“[4]), bis ins frühe Mittelalter, wo im Ezzolied die ganze altchristliche Tradition noch einmal in deutsche Laute zusammengefaßt aufklingt:[5])

O crux Salvatoris
dû unser segelgerte bist.
disiu werlt elliu ist daz meri,
himelrîche ist unser heimnot
dâ sculen wir lenten, gote lob.

Die patristische Symbolik von der Kirche als Schiff ist ein treffsicherer Ausdruck für die Dogmatik von der im Kreuzholz gründenden Heilsgefährdung und Heilsgewißheit, die in der Kirche herrscht, solange sie noch auf hoher Fahrt durch das Meer der Welt sich befindet. Um die Symbolik in ihrem geschichtlichen Werden zu verstehen, müssen wir — gleich wie wir es in den Untersuchungen zum „Mysterium Lunae“ getan haben — unterscheiden zwischen dem biblischen Anknüpfungspunkt und der nur aus der antiken Kultur erklärlichen Entfaltung. Zweifellos entnimmt die hier zur Frage stehende Symbolik ihre stärkste Kraft aus den beiden biblischen Vorbildern der Kirche: der Arche des Noe und dem Schifflein des Petrus. Mit der patristischen Geschichte dieser beiden Symbole, von denen ja das letztere auch heute noch im kirchlichen Denken auffallend lebendig ist, müßte darum unsere Darstellung beginnen. Sie wäre in sich schon ungemein reich an Inhalt und Einfluß. *Dies me deficiet si omnia arcae sacramenta cum Ecclesia componens edisseram*, sagt sogar der allegorischem Denken nicht sonderlich gewogene Hieronymus[6]). Allein eben diese erstaunlich reiche Entfaltung der biblischen Schiffstheologie zeigt uns, welch bestimmenden Einfluß die Kultur der hellenistisch-römischen Seefahrerwelt des Mittelmeeres auf die Gestaltung und die Beliebtheit der nautischen Symbolik gewonnen hat. Es wird in einem kommenden Aufsatz eigens zu zeigen sein, wie man heute noch in den Schriften der Kirchenväter das Meer, um das sich die spätantike Welt lagerte, auf dem die Boten Christi die gnadenschwere Fracht des Evangeliums zu den Völkern trugen, gleichsam rauschen hört und die „herrlich großen Schiffe schaut, die ihre weißen Segel aus der blauen Flut aufschimmern lassen wie Tauben, die in der Ferne über dem Meer schweben“[7]). In diesen stolzen Trieren und getreideschweren alexandrinischen Handelsschiffen sah das Auge des symbolfreudigen Christen das Bild seiner Kirche. Mastbaum und Segelstange waren

[4]) Apologie I, 55, 3. 4 (Otto I, 1, S. 150, Z. 13 f.). Vgl. dazu F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, S. 137, Anm. 4.

[5]) Kleinere deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrhunderts, hrsg. von A. Waag (Altdeutsche Textbibliothek von H. Paul, Bd. 10), Halle 1916, S. 15 f. Die patristischen Quellen des Gedichts werden später eingehend behandelt.

[6]) Dial. adv. Luciferianos 22 (PL 23, 176 C).

[7]) Ambrosius, Exameron IV, 6, 26 (CSEL 32, 1, S. 133, Z. 14—17). — Vgl. dazu auch die aus einem unbekannten Apokryphon stammende Stelle bei Hippolyt, De Antichristo 15 (GCS Hippolyt I, 2, S. 12, Z. 8 f.): λευκανεῖ τὴν θάλασσαν ἀπὸ τῶν ἱστίων τῶν πλοίων αὐτοῦ.

für ihn das heimlich und ehrfürchtig gegrüßte Symbol des Kreuzes, Takelage und Ausrüstung, vom Süßwasserbehälter im Schiffsbauch bis zur obersten Spitze des Topsegels, wurde allegorisch gedeutet, weit über jedes biblische Vorbild hinaus. Schon Hippolyt ist dafür vollgültiger Zeuge[8]). Aber auch das echt antike Grauen vor dem tückisch bösartigen Meer, vor der Gefahr einer Seefahrt, die den Zorn der Gottheit herausfordert, vor dem Schiffbruch, der den unseligen, noch ins Jenseits nachwirkenden Wassertod bringt: das alles wirkt, wenn auch nicht als Überzeugung, doch als Stimmung auch in der patristischen Theologie von der Kirche nach. Auch die Kirche ist das große Wagnis einer Seefahrt, deren Ausgang noch beklemmend ungewiß ist, die Kirche ist das gefährliche Schiff, ohne das es doch keine Rettung gibt, auf dem allein man den tosenden Stürmen und den verlockenden Versuchungen der Lebensfahrt entkommt bis zur Einfahrt in den sicheren Hafen: getragen vom „Holz", das ist vom Kreuz, geleitet vom „Holz", das ist vom Mastbaum des Kreuzes. *Transit navis et venit in patriam. Sed ad patriam non nisi per navem. Navigamus enim, si attendamus fluctus tempestatesque huius saeculi. Nec dubito quod ideo non mergimur quia crucis ligno portamur,* sagt Augustinus[9]). Darum durchquert der Christ dieses böse Meer der Welt in gefahrvoller Sicherheit nur, wenn er sich anklammert an den Mastbaum seines Schiffes: wenn er das Kreuz des Herrn umklammert, das inmitten der Kirche aufragt. Nicht das unfruchtbare „mystische" Schauen des jenseitigen Ufers der Ewigkeit, wie es die Platoniker liebten, ist Gewähr für ein glückliches Landen, sondern das demütige, mit den „schwachen Augen" des Glaubens undeutlich sehende, aber um so festere Umfassen des Mastbaums, sagt tiefsinnig wiederum Augustinus: *Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi nisi cruce Christi portatus. Hanc crucem aliquando amplectitur et infirmus oculis; et qui non videt longe quo eat, non ab illa recedat et ipsa illum perducet*[10]).

Hier nun ist der Punkt, wo unsere erste Untersuchung, die gleichsam einstimmenden Charakter tragen soll, einsetzt. In dem zum Port der Ewigkeit seefahrenden Christen, der sich an den Mastbaum des Kreuzes anklammert, um so den Gefahren zu entgehen und sicher zur Heimat zu gelangen, sah sich das symbolische Denken des hellenisch gebildeten Christen erinnert an den berühmtesten der Seefahrer, an Odysseus, der sich an den Mastbaum seines Schiffes anfesseln ließ, um den Verlockungen der Sirenen zu entkommen. Dieser homerische Mythus war den Vätern von der Schulbildung her durchaus vertraut. Sie verwenden ihn auch dort, wo es sich noch in keiner Weise um eine christlich allegorische Umdeutung handelt. Lebendig schildert uns etwa Hieronymus, wie er auf seiner Seefahrt von Porto Romano nach Rhegium voll antiker Erinnerungen die sizilische Meerenge durchsegelt, wo man sich seit altersher den gefährlichen Ort der Sirenen

[8]) De Antichristo 59 (GCS Hippolyt I, 2, S. 39, Z. 12. — S. 40, Z. 9). Diese grundlegende Ausführung wird später genau zu behandeln sein, zum Teil unter Korrektur dessen, was F. J. Dölger, Sol Salutis², Münster 1925, S. 274 ff. zu ihrer Erklärung beitrug.

[9]) S. Augustini tractatus sive sermones inediti ex Cod. Guelferbytano, ed. G. Morin, Kempten-München 1917, S. 125.

[10]) Tractatus in Joannem II, 2. 3 (PL 35, 1389 f.).

dachte: *In Scyllaeo littore paululum steti, ubi veteres didici fabulas et praecipitem pellacis Ullyssis cursum et Sirenarum cantica et insatiabilem Charybdis voraginem*[11]). In ulkigem Zusammenhang wird Synesios von Kyrene an den angebundenen Odysseus erinnert, als er auf seinem Schiff einen Sklaven erblickt, den man am Oberdeck anfesseln mußte, damit er nicht im unteren Schiffsraum die Weinkrüge austrinke[12]). Schon Origenes zitiert in der Auseinandersetzung mit Celsus den homerischen Mythus[13]), und in der humanistisch höflichen Korrespondenz des Heiden Libanius mit dem Bischof Basilius formt der Rhetor daraus ein artiges Kompliment an den redegewaltigen Mann von Cäsarea[14]), während Basilius selbst in seiner Schrift an die Jünglinge und in einem Brief ähnliche Motive in abträglicherem Sinn anklingen läßt[15]). Noch Boethius läßt seine Matrone, die Trösterin Philosophie, in berühmten, vom Mittelalter gern zitierten Worten die Sirenen vom Lager des Boethius vertreiben: *Sed abite potius Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquite!*[16]).

In diesem allen Gebildeten so geläufigen Mythus der Alten eröffnete sich der Kirchensymbolik der Väter eine reiche Welt der Allegorie. Sie gilt es nun darzustellen, um hinter der Verhüllung der Bilder die tiefe Theologie von Kirche und Kreuz zu erfassen, aus der heraus die Väter sich der mythologischen Bildkraft bemächtigten. In drei Gedankengängen soll dies geschehen: 1. Der Christ als Seefahrer auf der Reise in die himmlische Heimat; 2. Die Versuchung der Sirenen und ihre allegorische Deutung in der christlichen Tradition; 3. Der Christ als Odysseus, der, an den Mastbaum des Kreuzes gefesselt, die Versuchung überwindet.

1. Der Christ als Seefahrer auf der Reise in die himmlische Heimat

Seefahrt ist, so könnte man die Stimmung des antiken Menschen im Kulturraum des Mittelmeeres kurz kennzeichnen, „herrlich und todesgefährlich" zugleich. Es ist für das Verständnis der christlichen Schiffsymbolik wichtig, hier mit ein paar aus einer reichen Fülle ausgewählten Zeugnissen diese Haltung lebendig zu machen: denn auch die Kirche ist wie ein Schiff, das sich auf herrlich kühner und zugleich tödlich gefährdeter Reise zum Himmel befindet.

In einem Vierzeiler der Anthologia Palatina wünscht sich der Dichter ein ruhig friedliches Leben auf dem sicheren Land, im Gegensatz zu dem von der Leidenschaft des Gewinns in den Tod getriebenen Kauffahrer: „Nicht Wogen noch brausender Sturm bringen den Tod, sondern die schnöde Sucht nach Handelsgewinn. O möge doch mir ein bescheidenes Leben am Land zuteil werden! Mögen andere sich freuen an dem sturmkämpfenden Gewinn aus der Meerfahrt":

[11]) Apologia adv. libros Rufini 22 (PL 23, 473 B).
[12]) Epistola 32 (PG 66, 1361 B).
[13]) Adv. Celsum II, 76 (GCS Origenes I, S. 198, Z. 20); vgl. auch V, 64 (GCS Origenes II, S. 67, Z. 21—25).
[14]) Brief des Libanius an Basilius, als Nr. 345 in der Briefsammlung des Basilius (PG 32, 1087 B).
[15]) Ad adolescentes 2 (PG 31, 568 D; 569 A). — Epist. 147 (PG 32, 596 D).
[16]) Philos. Consol. I. 1, 11 (CSEL 67, S. 3, Z. 13 f.).

οὔτε σε πόντος ὄλεσσε καὶ οὐ πνείοντες ἀῆται
ἀλλ' ἀκόρητος ἔρως φοίταδος ἐμπορίης
εἴη μοι γαίης ὀλίγος βίος, ἐκ δὲ θαλάσσης
ἄλλοισιν μελέτω κέρδος ἀελλόμαχον[17]).

Dieser fast romantischen Stimmung entspricht ein köstliches Stück aus einer Predigt des Augustinus, das man geradezu als ein antikes Matrosenlied bezeichnen könnte. Der Prediger läßt die einzelnen bürgerlichen Berufe ihre Vorteile preisen, um dann die Nichtigkeit alles Irdischen um so wuchtiger herauszustellen. Der Seefahrer sagt:

Navigare et negotiari magnum est! Scire multas provincias, lucra undique capere, non esse obnoxium in civitate alicui potenti, semper peregrinari, et diversitate nationum animum pascere, et augmentis lucrorum divitem remeare![18])

Welche Täuschung, meint Augustinus zu diesem Seeräuberliedchen: *uno naufragio nudus exibis!* Sein jüngerer Zeitgenosse, der heidnische Dichter Avienus, hat dem antiken Grauen vor dem nächtlich rauschenden Meer und seinen tückischen Gefahren, der Sehnsucht nach der sicheren Küste, Ausdruck gegeben:

tum quoque si piceam spectaris surgere noctem
informem taetris tellurem ut vestiat alis
litus ama, solers fuge caerula tegmina noctis
exitiumque sali rabidique pericula ponti[19]).

Das Befahren des „treulosen Meeres" mit all den nautischen Künsten, die der gierige Menschengeist ersonnen hat, ist den Alten doch immer wie eine den Götterzorn herausfordernde Tollkühnheit vorgekommen. „Provokation des Todes" nennt es der ältere Plinius an einer für seine professorale Ängstlichkeit typischen Stelle. Er handelt vom Leinenanbau, und fügt mitten in seine botanischen Ausführungen pathetisch ein, welch unerhörte Tollkühnheit es doch sei, aus dieser Pflanze Leinwand zu machen, um diese als Segel der Schiffe zu benützen: *Audax vita, scelerum plena! Aliquid seri ut ventos procellasque recipiat!* Und man sei nicht einmal mit einem einzigen Segel zufrieden: oberhalb der Antennen setze man noch Topsegel auf, füge Vordersegel am Bugsprit bei (das Artemon, von dem Apg 27, 40 spricht), um so auf jegliche Weise den Tod herbeizurufen: *ac tot modis provocari mortem!*[20]) Ergreifender klingt der gleiche Gedanke in dem herrlichen Chorlied des zweiten Aktes in Senecas Medea, der mit den Sätzen beginnt:

Audax nimium qui freta prius
rate tam fragili perfida rupit[21]).

Tollkühn ist dieses Unternehmen vor allem, weil nicht nur durch die Segelkunst, sondern schon durch das gebrechliche Material des Schiffes, dieses „ausgehöhlten Holzstücks", der Seefahrer mit dem Tod spielt, ihm unmittelbar in die Augen sieht: *et prope tam letum quam prope cernit aquam,* sagt Ovidius in den Amores[22]). Daraus hat sich die sprichwörtliche Sentenz gebildet, der Seefahrer sei nur um die Dicke des Schiffsbodens, um vier Finger vom Tod entfernt. So Juvenalis:

---

[17]) Anthologia Palatina VII. 586. — Vgl. dazu Synesios von Kyrene. De providentia 5 (PG 66, 1273 A): Beschreibung des goldenen Zeitalters, als man noch nicht mit Schiffen das treulose Meer befuhr. Mit Versen aus den Phainomena des Aratos.

[18]) Enarr. in Psalm. 136, 3 (PL 37, 1762 D).

[19]) Aratus II, v. 673–676.

[20]) Nat. hist 19, 1, § 1.

[21]) Medea 301 f. — Vgl. auch Horaz, Carm. I, 3, 25 f.: *audax omnia perpeti gens humana ruit per vetitum nefas!* Hier und ebenso bei Properz III, 7, in dem berühmten Paetuslied, ist die gleiche romantisch-literarische Meerstimmung zu Wort gekommen.

[22]) Amores II, 11, 26.

I nunc ait ventis animum committe, dolato
confisus ligno, digitis a morte remotus
quattuor aut septem, si sit latissima taeda[23]).

Gregor von Nazianz, der uns das große Erlebnis seiner akademischen Jugend, den Schiffbruch zwischen Alexandria und Rhodus, so unvergleichlich geschildert hat[24]), singt in dichterischem Schwung von dem unbarmherzig „nackten Meer", dem Symbol des menschlichen Lebens, auf dem der Schiffer fährt, immer gewärtig des „leichenkalten Todes": ὡς ἀεὶ χρυεροῖο παρεσταότος θανάτοιο[25]).

Und doch gehört in dieses Bild antiker Meeresstimmung ebenso die Freude an der tollkühnen Seefahrt, und man überträgt diese heroische Stimmung auf die Götter, die solchen Mut mit Erfolg segnen. Das feierliche Gebet, das Statius in seinem Propempticon an Metius Celer anstimmt, beginnt mit den Worten:

Di quibus audaces amor est servare carinas
saevaque ventosi mulcere pericula ponti,
sternite molle fretum, placidumque adrertite votis
concilium, et lenis non obstrepat unda precanti[26]).

Von da aus war es Überzeugung, daß nur mit göttlicher Hilfe eine günstige Seefahrt zustande komme. Man kann dies in der stoischen und selbst noch in der christlichen Theodizee nachfühlen, wenn die Frage behandelt wird, wie denn die Bösen oft so glücklich seien, wie also die Götter den Tyrannen und den reichen Kaufherren günstige Meerfahrt schickten. Laktantius berichtet von dem Spötter Dionysos von Syrakus, er habe prahlend gesagt: *Videtisne, quam prospera sacrilegis navigatio ab ipsis diis immortalibus tribuatur?*[27]) Die Namen, die man den Schiffen gab, sprechen deutlich für dieses sieghafte Vertrauen, von göttlichem Schutz getragen in den Hafen der Heimat einzulaufen: die zahlenmäßig am reichsten bezeugten Schiffsnamen (neben eigentlichen Götternamen, wie etwa auch Apg 28,11) sind Νίκη, Σωτηρία, Τροπαία, *Fides, Pietas, Salus, Triumphus*[28]).

Wie nahe mußte es von alters her den seefahrenden Völkern der Mittelmeerkultur liegen, diese ganze Welt nautischer Künste und Erfahrungen ins Symbolische herüberzunehmen! Die Schiffahrt des Lebens: seit Platon spricht man davon in ungezählten Wendungen[29]). Unmöglich, davon hier auch nur ein annähernd ausgeführtes Bild zu zeichnen. Die Lebensfahrt zum Hafen des Todes gehört in die lebensmüde Ethik des Seneca: *in hoc procelloso mari navigantibus nullus portus nisi mortis*[30]). Auf dieser Fahrt über die „treulosen Meere"[31]) wird der Mensch von Verlockungen aller Art in die Irre geführt: „wer immer

---

[23]) Satire 12, 57—59.

[24]) Oratio 18, 31 (PG 35, 1024 f.). — Carmina II, 1, 1, vv. 307—319 (PG 37, 993 f.). — Carmina II, 1, 11, vv. 124—174 (PG 37, 1037/41).

[25]) Carmina I, 2, 31, vv. 1—4 (PG 37, 910 f.).

[26]) Silvae III, 2, vv. 1—4.

[27]) Div. Instit. II, 4, 25. 26 (CSEL 19, S. 112, Z. 2—6). Vgl. Cicero, De nat. deor. II, 34, § 83.

[28]) Vgl. E. Cartault, La trière Athénienne, Paris 1881, S. 108 ff. — RE Suppl. V (1931) Sp. 946, Z. 55 ff. (F. Miltner).

[29]) Platon, Leges 803 B. Vgl. etwa noch Anthologia Palatina X, 65 in der Übersetzung von F. Piper, Mythologie der christlichen Kunst, I, 1, Weimar 1847, S. 218:

„Reise des Lebens, wie voll von Gefahr, von den Stürmen ergriffen,
scheitern wird kläglicher oft als auf dem Meer der Pilot.
Tyche sitzt am Ruder und lenkt das zerbrechliche Fahrzeug,
wie durch die Wellen des Meeres geht die bedenkliche Fahrt.
Diesen begünstigt der Wind, dem stürmet er. Doch zuletzt nimmt
unter der Erde der Nacht Hafen die Schiffenden auf!"

[30]) Dialogus ad Helviam matrem de consolatione 12, 9, 7.

[31]) Plinius jun., Panegyricus Traiani 66, 3.

wie auf einem Schiff dieses gegenwärtige Leben durchquert", sagt der Anonymus der Διήγησις, ist von den Sirenen der Versuchung umgeben[32]), von den Wogen des purpurnen Meeres des Erotischen wird er umhergeworfen, singt Philodemos in einem Epigramm[33]). Tod und Beglückung ist in der Seefahrt beschlossen. Es ist wiederum Gregor von Nazianz, der in seinen von feinster spätgriechischer Nervosität erfüllten Gedichten diesem Denken Ausdruck verleiht: „Den einen verdirbt das Meer, der andere spannt seine strahlenden Segel aus und durchquert das Meer, lächelnd herabschauend auf dieses große Grab der Schiffbrüchigen"[34]).

Solch ein gefährliches und doch zum Hafen der Heimat eilendes Schiff ist nun dem antiken Christen die Kirche. Kein schöneres Symbol konnte er in den Emporien von Porto Romano, von Alexandrien und Ephesus finden für die Situation der pilgernden Kirche in ihrem „Zwischen" der Heilssicherheit, die sie inmitten des todbringenden Meeres der Welt gewährt, und ihrem gefährlichen noch nicht Angekommensein im Hafen des Himmels. Sie hat kühn und endgültig ihre Anker gelichtet und vom Land sich abgestoßen: aber ihre ganze Hoffnung liegt jenseits der Wogen, dort, wo die Ewigkeit die Arme ausbreitet wie die mütterlich schützenden Mauern eines Hafens. Hippolyt hat das als erster in bildsicherer Symbolik ausgedrückt. Wie das Schiff keine Spur hinter sich läßt auf seiner Fahrt, so auch nicht die Kirche, die durch diese Welt wie durch ein Meer fährt, sondern sie läßt ihre Hoffnungen hinter sich auf dem Festland zurück, da sie alles Leben schon hinterlegt hat in den Himmeln"[35]). Und doch ist die Kirche zugleich auch schon „Landungsplatz", gleichsam vorweggenommener Hafen des Heils: sicher inmitten aller Unsicherheit[36]). Hinter ihr liegt, um in der theologischen Sprache des Clemens von Alexandrien zu reden, die συνήθεια, das alte heidnische Leben und Herkommen, vor ihr nur noch der „Hafen des Himmels, in den uns das heilige Pneuma einlaufen läßt"[37]). So ist es denn echt griechisch und zugleich tief christlich, wenn Clemens das Leben des Glaubens mit dem kühnen Wagnis einer Seefahrt vergleicht. „Wie bei Seefahrten das Abgehen vom gewöhnlichen Weg, obwohl das Schaden bringen kann und gefährlich ist, doch wie süß verlockende Freude ist, sollten da nicht auch wir auf unserer Lebensfahrt das schlechte, leidenschaftserfüllte, gottlose Herkommen hinter uns lassen und uns der Wahrheit zuwenden?"[38]) Deshalb trägt der Christ auf seinem Siegelring oft ein Bild eines Schiffs mit geschwellten Segeln, eines himmelfahrenden Schiffs[39]), deshalb betet Clemens

---

[32]) Επίτομος διήγησις εἰς τὰς καθ' Ὅμηρον πλάνας τοῦ Ὀδυσσέως § 12.

[33]) Anthologia Palatina X, 23.

[34]) Carmina I, 2, 1, De virginitate, vv. 684 ff. (PG 37, 574 A). — Carm. II, 1,23 (PG 37, 1282 A).

[35]) Fragment 3 zu Prov. 30, 19 (Hippolyt I, 2, S. 165).

[36]) Über die Segnungen Jakobs 20 (Texte und Untersuchungen 38, Leipzig 1912, S. 35, Z. 11—18). — Vgl. Ambrosius, De Patriarchis 5, 27 (CSEL 32, 2, S. 140, Z. 5—7): *praesto sit Ecclesia tamquam portus salutis, quae expansis bracchiis in gremium tranquillitatis suae vocet periclitantes locum fidae stationis ostendens.*

[37]) Protreptikos XII, 118, 4 (GCS Clemens I, S. 83, Z. 26 f.).

[38]) Protr. X, 89, 2 (I, S. 66, Z. 12—15).

[39]) Paidagog. III, 11, 59, 2 (I, S. 270, Z. 7 f.). Die Lesarten sind hier verschieden, ναῦς οὐριοδρομοῦσα oder οὐρανοδρομοῦσα, das heißt also ein „mit günstigem Segelwind" oder ein „gen Himmel" fahrendes Schiff.

in dem erhabenen Logosgebet im Paidagogos um „die Meeresstille des heiligen Pneuma, in dem wir die Brandungen der Sünde durchfahren können bis zur Landung im Gottesstaat“[40]). Gefahr muß sein, ohne Wogen und Sturm kann das Schiff der Kirche niemals ans heimatliche Ufer des Jenseits gelangen, sagt Origenes: οὐ γὰρ δυνατὸν μὴ πειρασμοὺς ὑπομείναντας κυμάτων καὶ ἀνέμου ἐναντίου εἰς τὸ πέραν φθάσαι[41]).

In diesem gedanklichen Zusammenhang nun kommt den Theologen der kirchlichen Urzeit der Mythus vom heimsegelnden Odysseus in den Sinn. Seine Seefahrt ist ein Vorbild des christlichen Lebens, wenn auch eine *fabula ficta non facta*, wie Maximus von Turin bemerkt[42]). Und noch Honorius Augustodunensis predigt, die Lehren des Odysseusmythus seien *mystica, quamvis per inimicos Christi scripta*[43]). Aus der Fülle patristischer Zeugnisse, die für die Vorstellung von der Lebensfahrt des Christen übers Meer der Welt vorgelegt werden könnten, sollen hier nur diejenigen namhaft gemacht werden, die unmittelbar aus dem christlichen Odysseusthema stammen.

Fast selbstverständlich ist es, daß uns die erste Verwendung der Odysseussage bei Clemens von Alexandrien begegnet. Er hat die später noch manchmal wiederkehrende Bezeichnung des Odysseus als „Greis von Ithaka“ geprägt. Der nach dem Rauch des heimatlichen Herdes ausschauende Seefahrer ist ihm zunächst Symbol jener Menschen, die auf der Fahrt des Lebens nicht an den Port der ewigen Ruhe, sondern nur an irdischen Gewinn denken. Nicht so die Christen. „Wir haben unsere Hoffnung auf den lebendigen Gott gesetzt ... die anderen aber (so fährt er mit einem aus Plato entnommenen Vergleich weiter[44]) umklammern die Welt, wie gewisse Arten von Seetang die Felsen im Meere, und kümmern sich nicht um die Unsterblichkeit, da sie sich wie der Greis aus Ithaka nicht nach der Wahrheit und dem himmlischen Vaterland und nach dem wahrhaft seienden Licht sehnen, sondern nur nach dem Rauch“[45]). Am Ende seines Protreptikos, wo sich der Genius des Clemens zur erhabenen Verherrlichung der christlichen Mysterien aufschwingt, kommt ihm noch einmal der Mythos vom seefahrenden Odysseus in den Sinn, den die lockenden Sirenen von der Fahrt zur Heimat abbringen

[40]) Paidag. III, 12, 101, 1 (I, S. 291, Z. 4–6).

[41]) Matthäuskommentar 11 (GCS Origenes X, S. 43, Z. 28 f.). — Vgl. auch Josuehomilie 19, 4 (GCS Origenes VII, S. 413, Z. 7–9): das Befahren des „salzigen Meeres“ ist *vitae huius undas et turbines superare et evadere omnia, quae in hoc mundo pro incerto sui et lubrico marinis fluctibus comparantur.* — Zur Symbolik „Leben als gefährliche Meerfahrt“ vgl. noch Cyprian, Ad Donatum 3 (CSEL 3, 1, S. 5, Z. 1–4). — Gregor Naz., Oratio 37, 1 (PG 36, 284 B). — Augustinus, Enarr. in Ps. 103, 4. 5 (PL 37, 1380/81): über das „schreckliche“ Meer und das auf ihm treibende Schiff der Kirche, das trotzdem nicht untergeht, sondern zum „Land der Ruhe“ segelt. — Gregor d. Gr., Homil. 24, 2 (PL 76, 1184 D. 1185 A): *Quid enim mare nisi praesens saeculum signat, quod se causarum tumultibus et undis vitae corruptibilis illidit? Quid per soliditatem littoris nisi illa perpetuitas quietis vitae aeternae figuratur?* — Vgl. auch Homil. 11, 4 (PL 76, 1116 BC). — Moral. XVII, 30 (PL 76, 31 D); XXVII, 18 (PL 76, 471 C); XXIX, 12 (PL 76, 489 C).

[42]) Homilia 49 (PL 57, 340 B).

[43]) Speculum Ecclesiae, Homil. in Septuag. (PL 172, 855 D).

[44]) Platon, Polit. X, 611 D.

[45]) Protrept. IX, 86, 2 (I, S. 64, Z. 26–31).

wollen. Hier nun ist der Greis aus Ithaka das Vorbild des Christen, die Sirenen der Inbegriff der süßen und doch würgenden, todbringenden συνήθεια. Verhält sich der Christ wie Odysseus, dann wird er in den Hafen des Himmels einlaufen, „dann wirst Du meinen Gott schauen und in jene heiligen Mysterien eingeweiht werden und wirst das im Himmel Verborgene zu kosten bekommen, das weder ein Ohr gehört hat noch in irgend eines Menschen Herz gekommen ist" [46]).

Dem Römer Hippolyt ist der Mythus von Odysseus und den Sirenen insofern noch lebendiger, als er sich in alter griechischer Tradition den Ort, wo die Sirenen dem vorbeisegelnden Heimkehrer ihr süßes, todbringendes Lied sangen, an der sizilischen Meerenge dachte — wie später Hieronymus auch. Die Kirche ist für Hippolyt der ruhige Hafen, die gepeitschten Fluten des Meeres sind die Lehren der Häretiker. „Ein solches Meer ist voll wilder Tiere und kaum befahrbar, wie etwa das sizilische Meer, von dem die Sage geht, daß dort sich der Berg der Sirenen befinde. Odysseus hat es nach den griechischen Dichtern durchsegelt" [47]). Ihm muß es der Christ nachtun und auf die gleiche Weise wie er handeln, dann allein wird er den „ruhevollen Hafen" erreichen.

Von da an ist überall, wo der homerische Mythus ins Christliche gewendet wird, auch die Rede von dem treulosen Meer der Welt, über das der Christ und die Kirche fahren muß, um in die Heimat zu kommen. Antikes Denken klingt mit, wenn Ambrosius sagt: *Quod autem mare abruptius quam saeculum tam infidum, tam mobile, tam profundum, tam immundorum spirituum flatibus procellosum?* [48]) Wenn Hieronymus schreibt: *Et nos ad patriam festinantes mortiferos Sirenarum cantus surda debemus aure transire* [49]). Wenn Maximus von Turin predigt von dem *cursus melioris vitae*, von dem Heimfahren *ad patriam* [50]). Auch das frühe Mittelalter hat den homerischen Mythus in christlichem Gewand nicht vergessen [51]). Es ist wie ein letzter Klang aus der homerischen Welt des rauschenden Mittelmeeres, da Papst Innozenz III. in einer Predigt ein weltschmerzlich schönes Trauerlied auf das „bittere Meer dieser Welt" mit seinen süßen Verlockungen der Sirenen anstimmt [52]).

2. Die Versuchung der Sirenen

Durch den unsterblichen Sang des Homer ist der Mythus von der Versuchung des Odysseus durch die Sirenen Gemeingut aller vom griechischen Geist irgendwie geformten Kulturen geworden, oder führt doch in dem ver-

[46]) Protrept. XII, 118, 5 (I, S. 83, Z. 27—30).

[47]) Elenchos VII, 13, 1—3 (GCS Hippolyt 3, S. 190, Z. 21 bis S. 191, Z. 11). — Zur Lokalisierung der Sirenensage in Sizilien, bzw. auf der Inselgruppe der Seirenussen oder dem gegenüberliegenden Festland mit dem „Sirenenberg" vgl. die antiken Belege bei G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst. Leipzig 1902, S. 60 ff.; S. 40; S. 73. — RE III A. 1, Sp. 308, Z. 17—45.

[48]) Lukaskommentar IV, 2 (CSEL 32, 4, S. 141, Z. 1—3).

[49]) Capitulationes libri Josue, praef. (PL 28, 464 B).

[50]) Homilia 49 (PL 57, 339 CD).

[51]) Vgl. vorerst etwa Dungal Scotus, Epist. 6 (MGH Epist. IV, S. 581, Z. 9—13): *ut non in huius formidando saeculi pelago navigantes . . . Serenarum loetiferi cantus vos oblectent.*

[52]) Sermo 22 (PL 217, 555): Sermo 6 (PL 217, 617 C).

blaßten Phantasiebild von „Sirenen" als dem Symbol todbringend verlockender Schönheit bis heute, aber so auch schon in der hellenistischen Zeit, ein dürftiges Allerweltsdasein. Es ist darum nicht verwunderlich, wenn sich die symbolfreudigen Väter in ihrem Vorstellungskreis von der christlichen Meerfahrt zur Himmelsheimat auch des Mythus von den Sirenen bedienen. Zeigt uns doch die unübersehbare Fülle von literarischen Zeugnissen und von künstlerischen Darstellungen aller Art aus der hellenistischen Zeit, wie beliebt — und wie abgegriffen — die Sirenensage und ihre allegorische Deutung in der Umwelt des jungen Christentums gewesen ist. Die Altertumswissenschaft hat sich eifrig und erfolgreich mit Herkunft und Deutungswandel der echt griechischen Vorstellung von den Sirenen beschäftigt[1]). Aber in allen diesen Arbeiten ist bis jetzt das Fortleben des Motivs in der christlichen Literatur der Antike nur obenhin behandelt worden. Und was in den Werken zur christlichen Archäologie über die christliche Umdeutung des homerischen Mythus in einem seit altersher fast stereotypen Kanon von stets wieder abgeschriebenen Vätertexten vorgebracht wird, bis herauf zu dem neuen Werk über die altchristlichen Sarkophage von J. Wilpert, genügt nicht, um den höchst interessanten Vorgang der christlichen Umdeutung des Mythus zu erfassen[2]). Darum stellt sich uns jetzt die Aufgabe, die patristischen Texte in möglichster Vollständigkeit vorzulegen, um zu zeigen, ob und wie die Väter an eine bereits vorhandene vorchristliche Sirenenallegorie anknüpfen, und wie sich die eigenwillig christliche Symbolik daraus entfaltet.

Der ursprüngliche, aus ältester griechischer Religion entspringende Charakter der Σειρῆνες, die etymologisch „Bestrickende", „Fesselnde" bedeuten, war der von vampyrartigen Totengespenstern, die vom Blut leben[3]). Durch die homerische Dichtung, noch mehr durch Hesiod und Alkman, am meisten durch die burleske attische Komödie, wurde dieses ihr Wesen umgestaltet, wenn auch die grausamen Züge niemals ganz vergessen wurden — noch Tertullian spricht einmal von den „blutigen Mäulern" der Sirenen[4]). Unter

---

[1]) Vgl. G. Weicker, De Sirenibus quaestiones selectae (Diss.), Leipzig 1895. — Hauptwerk: G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Leipzig 1902. — W. H. Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Mythologie IV (1909/15) Sp. 601—639. — RE III A, 1 (Leipzig 1927) Sp. 288—308 (Zwicker). — RE XVII, 2 (Leipzig 1937) Sp. 1972—1976 (E. Wüst). — Daremberg-Saglio V (Paris 1911) S. 574—583.

[2]) Zur christlichen Allegorie der Sirenen vgl. J. Kreuser, Christliche Symbolik, Brixen 1868, S. 271 f. — R. Garrucci, Storia dell' arte cristiana I, Prato 1872, S. 258 ff.: Ulisse alle Sirene. — F. X. Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer II, Freiburg 1886, S. 520 f. (de Waal). — Fr. X. Kraus, Roma sotteranea. Die römischen Katakomben. Eine Darstellung der neuesten Forschungen, Freiburg 1873, S. 311. — Kurz zusammengefaßt ist die christl. Symbolik der Sirenen bei G. Weicker, Der Seelenvogel S. 83 f. — RE III A, 1, Sp. 300, Z. 34—55. — RE XVII, 2, Sp. 1974, Z. 32—39. — G. Kohl, Das Melusinenmotiv: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 1933, S. 185. — Neuestens bei J. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi, Rom 1929/35, Textband S. 14—16; Bildband I, Tafel XXIV. XXV.

[3]) Vgl. G. Weicker, Der Seelenvogel S. 2 ff. — Zur Etymologie vgl. RE III A, 1, Sp. 289, Z. 18 bis Sp. 290, Z. 30.

[4]) Apologet. 7, 5 (CSEL 69, S. 19, Z. 1 f.). — Auch Hippolyt nennt die Sirenen „grausame, böse Bestien": Elenchos VII, 13, 1 (GCS Hippolyt 3, S. 190, Z. 27). Vgl. Weicker S. 6, Anm. 1.

Homers Einfluß tritt nicht das blutig „Fesselnde" im grausig realen Sinn etwa der großen ostgriechischen Vase in Berlin[5]) in den Vordergrund, sondern das „Bestrickende" ihres Gesangs und ihrer Gestalt. Kein Zweifel, daß sich hier ein uraltes Element des Erotischen, das schon den Totengespenstern eigen ist, vorschiebt und so jener Deutung zum Sieg verhilft, die in den Sirenen zauberisch schöne Frauen erblickt, deren Vogelkrallen allein noch darauf hindeuten, daß ihre Verlockungen todbringend sind[6]). So liegt von Anfang an dieses doppelte, fast pikante Moment in der Sirenenvorstellung beschlossen: gerade das Verlockendste an ihnen ist das Gefährlichste. Sie sind süß und todbringend, himmlisch und höllisch, sozusagen. Bei Platon wird dies unmittelbar deutlich: er hat aus den Sirenen himmlische Wesen gemacht, die den Sphärengesang der himmlischen Welt anstimmen[7]), mit „lieblichen Sohlen und goldenen Flügeln", wie echt platonisch ein Fragment aus Euripides sagt, das uns Clemens von Alexandrien aufbewahrt hat[8]). Zugleich aber sind sie auch bei Platon chthonische Wesen der Unterwelt[9]), — παρθένοι χθονὸς κόραι nennt sie wiederum Euripides[10]). So ist auch ihr Gesang ein „Zaubergesang" von berückender Schönheit[11]), und doch ebenso ein „Hadesgesang" todbringender Lieder[12]). In hellenistischer Zeit hat dann die alexandrinische Schulweisheit aus den Sirenen in euhemeristischer und zugleich symbolisch moralischer Weiterdeutung (die aber doch uraltes Gut enthält) einfachhin Hetären gemacht, die den Unvorsichtigen mit ihren erotisch aufreizenden Liedern umstricken[13]). Wundervoll kommt diese Deutung in einer aus Memphis stammenden Figur einer tanzenden Sirene zum Ausdruck, oder in dem fast an gewisse üble Produkte unseres Rokoko gemahnenden Augenaufschlag einer raffiniert naiven Sirene,

---

[5]) Abbildung bei Weicker S. 6, Fig. 1, und Roscher, Lex. d. Myth. II, Sp. 1847.

[6]) Weicker S. 37 ff.

[7]) Republ. 617 B. — Dies war von tiefgreifendem Einfluß auf das mystisch-kosmische Weltbild der Spätantike. Vgl. Plutarch, Quaest. conv. IX, 14, 6. — Macrobius, Somn. Scipion. II, 3, 1. — Weicker S. 56. — RE III A, 1, Sp. 298, Z. 14—30.

[8]) Strom. IV, 26, 172, 1 (II, S. 324, Z. 21—23). Clemens fügt hier bei, gleichsam als christliche Wendung dieser griechischen Bitte um Aufstieg zu Zeus mit den Flügeln der Sirenen: „Ich aber bete, daß der Geist Christi mich beflügeln möge zum Flug nach meinem Jerusalem." — Zu den Sirenen als psychopompischen Seelenträgern vgl. Ps.-Kallisthenes, Alexanderroman II, 40 (S. 90, Müller), wo die Sirenen Führerinnen zu der μακαρίων χώρα sind. Seelentragende Sirenen: vgl. Abbildungen bei Weicker S. 7, Fig. 4 und 5. — RE III. A. 1, Sp. 297, Z. 4—6; Roscher IV, 611.

[9]) Kratylos 403 B. — Weicker S. 58 f.

[10]) Helena 168 f.

[11]) Platon, Sympos. 216 A.; Phaidros 259 A. — Xenophon, Memorab. II, 6, 11, 31.

[12]) Sophokles fr. 777: Φόρκου κόρας θροοῦντε τοὺς Ἅιδου νόμους. Hier sind die Sirenen Töchter des Phorkys, echt hesiodisch gedacht; vgl. Weicker S. 49. Sonst sind sie Töchter des Acheloos: vgl. Weicker, S. 46 f.; 66 f. Noch Libanius nennt sie so in dem oben Anm. 14 zitierten Brief an Basilius. — Vgl. auch RE III A. 1, Sp. 295, Z. 19—35.

[13]) So schon in dem Fragment aus der Sirenenkomödie des Epicharm, das bei Athenäus VII, 277 F aufbewahrt ist, vgl. Weicker S. 54. Später dann allgemein: vgl. die Belege bei Weicker S. 71, Anm. 3

die einen hellenistisch ägyptischen Sarkophag zierte[14]). In den „Wundererzählungen"[15]) nennt darum Herakleitos in alexandrinischer Tradition die Sirenen einfachhin ἑταῖραι εὐφρεπεῖς, und dabei ist es geblieben. Was lag näher, als die Sirenen nun auch in verflüchtigender Allegorese zu Symbolen der sinnlichen Lust zu machen? Proklos hat dies in seinen Platonkommentaren, ganz im Sinn neuplatonischer Denkweise, getan: für ihn sind die homerischen Sirenen, die chthonischen Wesen des platonischen Kratylos, einfach Symbole der Weltlust und der sinnlichen Vergnügungen, mit denen die Seele an die Welt gefesselt wird[16]).

Neben dieser Entwicklungslinie läuft aber noch eine zweite, die für die Gestaltung der späteren christlichen Umdeutung ebenso wichtig geworden ist. Die Sirenen sind, schon im uralten Volksglauben, der dann bei Homer verwendet wird, „allwissend", sie kennen alle Namen der Vorüberfahrenden, ihr Wissen ist übermenschlich, geradezu grauenerregend[17]). Dieser Zug ihres mythischen, märchenhaften Wesens ist ihnen geblieben und verband sich, zusammen mit ihrem zauberischen Gesang, zu einem Typus der Sirenen, der noch mehr als der oben gezeichnete das Positive hervortreten ließ[18]). Von da aus konnte man nun große Gelehrte und Dichter „Siren" nennen, um gleicherweise ihre erstaunliche Weisheit wie ihre bezaubernde Diktion zu preisen. So ist Homer eine Sirene, ebenso Pindar[19]). Sogar Aristoteles kommt zu dieser Ehre, wenn auch erst durch den abtrünnigen Julian[20]) — es gehört dies in ganz abgegriffener Form zu den spätgriechischen Höflichkeitsphrasen, wie wir aus Synesios von Kyrene[21]) und dem Byzantiner Manuel Philes[22]) ersehen. Aber schon Ovid sprach von den *doctae Sirenes*[23]), und Cicero gibt dafür eine allegorische Deutung[24]).

Damit sind die beiden Grundlinien der vorchristlichen Allegorese der Sirenensage vorgezeichnet. In sie fügt sich nun ohne Fuge auch die von den Kirchenvätern übernommene Deutung ein — und erst von hier aus ist abzuschätzen, ob und wie die christliche Allegorese etwas Neues hinzugefügt hat und wie sich der umgedeutete Mythus in das genuin christliche Denken eingliedert.

Der Grund, warum die Väter für die Symbolik der christlichen Meerfahrt aus dem Reichtum der odysseischen Abenteuer gerade den Sirenenmythos bevorzugt haben, liegt nicht nur in der Beliebtheit des Motivs in hellenistischer Zeit. Vielmehr war gerade die seltsame Doppelgestalt der Sirenen als schöne und zugleich gefährliche Wesen, als tiefwissende und zugleich sinnenreizende

[14]) Abbildungen bei Weicker S. 180 f., Fig. 90 und 91.
[15]) De incredibilibus 14. — RE III A, 1, Sp. 42—48.
[16]) Comment. in Platonis Cratyl. 157 und Comment. in Rempubl. 34, 10. — Weicker S. 59.
[17]) Weicker S. 38 f.
[18]) Weicker S. 83.
[19]) Anthologia Palatina IX, 184; XIV, 102. Weitere Belege Weicker S. 83, Anm. 5.
[20]) In Heracl. 237 B.
[21]) Epist. 138 (PG 66, 1529 A).
[22]) Carm. 11, 1 (Martini S. 21). Vgl. RE III A, 1, Sp. 298, Z. 10—14.
[23]) Metamorph. V, 535.
[24]) De finibus V, 49.

Dämonen, geeignet, ihren genuin christlichen Gedanken von dem καλὸς κίνδυνος[25]), der „herrlichen und zugleich gefährlichen" Meerfahrt der Kirche Ausdruck zu geben. Darin beginnt sich für uns, vorerst noch ganz undeutlich in den Umrissen, die Kirche abzuzeichnen als der gefährliche Gegensatz zu allem Schönen, Lockenden der weltlichen Weisheit und Sinnenfreude, als die wie auf einem Schiff unentrinnbar vereinigte Gemeinschaft derjenigen, die an aller Weisheit und Schönheit vorbeisegeln müssen, die zur Heimat gelangen nur durch das „Holz" des Schiffes: durch das Kreuz. Der Sirenenmythos der Kirchenväter ist nur wie eine leicht und elegant übergeworfene Chlamys, die wesentlich Christliches verhüllt und andeutet.

Daß dem so ist, erhellt aus dem zweiten Grund, der die Väter bewog, die Sirenensage allegorisch zu verwenden: auch die Heilige Schrift spricht von Sirenen[26]). Aus einer Zwischenbemerkung, die Ambrosius in seinen Homilien zu Lukas macht, ersehen wir, daß man sich wohl hier und dort an der unbekümmerten Verwendung homerischer Mythen in der christlichen Predigt gestoßen hat. Ambrosius verteidigt sich mit dem Hinweis auf Is 13,21 und bemerkt: „Selbst wenn der Prophet also nicht von den Sirenen gesprochen hätte, würde doch niemand mit Recht sich daran (an der Verwendung der Sirenensage) stoßen, da die Schrift auch von Riesen und vom Tal der Titanen Kenntnis hat"[27]). An allen angegebenen Stellen nun übersetzten die LXX das hebräische *tannîm* oder (Is 13,21) *benôt ya 'anâh* (= „Schakale" und „Jungen des Straußenweibchens") mit Σειρῆνες. Es wäre von hohem Interesse, genauer zu untersuchen, wie die hellenistischen Übersetzer auf die seltsame Wiedergabe der ihnen naturwissenschaftlich nicht geläufigen hebräischen Tiernamen verfielen[28]). Für den griechischen Leser der LXX jedenfalls waren die prachtvollen Stellen, vor allem Is 13,21.22 von der Verödung Babylons, Job 30,29 von der Einsamkeit des Gottfernen, Is 34,13 von der Verwüstung Edoms, gerade durch die Erwähnung der grauenhaft gespenstischen Sirenen von tiefstem Eindruck. Hieronymus hat alle die Stellen nicht mehr mit *Sirenes*, sondern mit *dracones* oder *struthiones* übersetzt, mit der einzigen Ausnahme von Is 13,22: *et sirenes in delubris voluptatis* — dies die einzige Erwähnung des Wortes in der ganzen Vulgata. Er rechtfertigt dieses Abweichen von den LXX ausdrücklich — und eben daraus sieht man, wie er mit seiner (sachlich ebenfalls unrichtigen) Übersetzung doch nicht von dem alle Geister beherrschenden Bild der Sirenen loskommt: *Sirenae autem „thennim" vocantur quae nos aut daemones aut*

---

[25]) Clemens Al., Protr. X, 93,2 (I, S. 68, Z. 17 f.). Clemens prägt diesen für seine Theologie so bezeichnenden Ausdruck zwar in einem anderen bildlichen Zusammenhang, indem er hier sagt: „herrlich gefährlich ist es, zur Schlachtreihe Gottes überzulaufen" (vgl. ZkTh 55 [1931] 252), aber das theologisch Gemeinte ist genau das Gleiche wie bei der schönen und gefährlichen Seefahrt des Glaubens, von der er (vgl. oben Anm. 38) spricht.

[26]) Aber nur in der Übersetzung der LXX (und an manchen Stellen des Theodotion): Job 30, 29. — Is 13, 21. 22. — 34, 13. — 43, 20. — Jer 27 (50), 39. — Mich 1, 8. — Vgl. auch IV Macc 15, 21.

[27]) Lukaskommentar IV, 2 (CSEL 32, 4, S. 139, Z. 12—16). Vgl. Gen 6, 4. — Deut. 2, 20 (Vulg.) — 2 Reg 5, 22L XX.

[28]) Was Weicker S. 78 f. und RE III A, 1, Sp. 300, Z. 3 ff. dazu sagen, ist nicht genügend.

monstra quaedam vel certe dracones magnos interpretabimur, qui cristati sunt et volantes[29]). Und zur Stelle, wo sogar er das Wort „Sirene" stehen ließ (Is 13, 22) bemerkt er: *Et Sirenae requiescent in delubris voluptatis, quae dulci et mortifero carmine animas pertrahunt in profundum, ut saeviente naufragio a lupis et canibus devorentur*[30]). Mit dem Wesen der biblischen Sirenen hat sich übrigens bereits Origenes beschäftigt. Sie sind für ihn πονηρὰ πνεύματα, von denen uns der „heidnische Mythus" berichtet, sie verdürben mit sinnlicher Lust die Vorbeisegelnden[31]). So auch Eusebius[32]), Ps.-Basilius[33]) und aus ihm Hesychius[34]) und Suidas[35]). Bemerkenswert ist die nüchterne Kritik, mit der Cyrillus von Alexandrien feststellt, diese biblischen Sirenen seien eigentlich einsame Nachtvögel, aber gute Symbole der griechischen Dichter und Logographen[36]). Von ihm übernimmt dies Prokop von Gaza[37]).

Auf diesem biblischen Hintergrund war das Fortleben des Sirenenmythus in der patristischen Literatur gesichert.

Überblickt man die Fülle von patristischen Ausführungen zum Sirenenmotiv, so läßt sich ohne Zweifel feststellen, daß in den ältesten Schriften der christlichen Literatur jener Typus im Vordergrund steht, der die Sirenen als die „tiefwissenden" Dämonen betrachtet und somit in ihnen ein Symbol der heidnischen Wissenschaft, ja geradezu der großen Vertreter derselben sieht. An der Spitze steht Clemens von Alexandrien. Wir sahen bereits, wie er am Ende des Protreptikos betonte, der Christ müsse auf seiner Lebensfahrt an den Gefahren der heidnischen συνήθεια vorbeisegeln. „Lasset uns also vor der ‚Gewohnheit' fliehen, laßt uns vor ihr fliehen wie vor den Sirenen, von denen der Mythus erzählt"[38]). Gewiß, auch hier schon ist die Sirene eine „hübsche Dirne", ist auch Symbol der „Lust", die mit ihrer „Allerweltsmusik" den stolzen Achäer in den Tod lockt. Aber mit dem echt klementinischen Begriff συνήθεια, der einer genauen Untersuchung wert wäre, führt uns diese Allegorese doch vor allem in den Bereich des Intellektuellen ein, in das große Problem des Alexandriners: Glaube und Wissen, Gewohnheit als alter Irrtum und Kirche als Inbegriff der neuen, gnadenhaften Gottschau, — also mitten in genuin christliche Theologie. Συνήθεια ist der Inbegriff des Alten, Heidnischen, des Götzenglaubens und der mit ihm verbundenen Unsittlichkeit (also gleichsam das begriffliche Abbild der als Person

[29]) Isaiaskommentar 13, 21 (PL 24, 159 C).

[30]) Ebd. (PL 24, 216 B). — Vgl. auch ebd. zu Is 43, 20 (PL 24, 432 C): *pro draconibus quos Theodotio solus, ut in Hebraeo scriptum est, appellavit „thannim", reliqui Sirenas interpretati sunt, animalia portentuosa, quae dulci carmine atque mortifero navigantes Scyllaeis canibus lacerandos praecipitabant.* Besser aber sei seine eigene Übersetzung mit *dracones.*

[31]) Fragment 96 zu Thren 4, 3 (GCS Origenes 3, S. 270, Z. 9—14).

[32]) Isaiaskommentar 13, 21 (PG 24, 189 D); zu Is 43, 20 (PG 24, 400 D).

[33]) Isaiaskommentar 274 (PG 30, 601 A): Σειρῆνες ὁ μὲν ἔξωθεν λόγος παραδέδωκε γυναῖκάς τινας μελῳδούσας.

[34]) Lexicon (ed. J. Alberti, Leyden 1766) II, 1165.

[35]) Lexicon (ed. G. Bernhardy, Halle-Braunschweig 1853) II, 2, S. 724 f.

[36]) Isaiaskommentar (PG 70, 908 D; 748 A; 364 D).

[37]) PG 87, 2, 2090 A; 2396 A.

[38]) Protr. XII, 118, 1 (I, S. 83, Z. 15 f.). Die Sirene ist ein πορνίδιον ὡραῖον, ἡδονῇ, παιδιᾷ τερπόμενον μουσικῇ.

gedachten Sirene). Die christliche Wahrheit ist bitter und herb wie eine Arznei, die „Gewohnheit" ist süß und kitzelnd[39]). Der Glaube macht frei, die Gewohnheit „knechtet und fesselt"[40]). Sie ist (nach einem Wort des Euripides) „eitler Lügentraum"[41]), ist „tödliches Gift"[42]), „leere Albernheit"[43]). Aus den Fesseln der Gewohnheit hat uns der Logos befreit[44]), wir sind ihr entronnen wie ein Neugeborenes sich dem Mutterleib entringt und ins Licht des Lebens tritt[45]), wir sind durch das Taufwasser der Gewohnheit entrissen[46]) — und somit berufen, auf dem „Schiffskiel"[47]) des Logos dem Hafen des Himmels, der Schau der göttlichen Mysterien als wahre Gnostiker entgegenzusegeln.

Aus dieser Theologie der συνήθεια wird unmittelbar einleuchtend, wie treffend christlich man sich des Sirenenmythus bedienen konnte, um solch tiefe Wahrheiten anschaulich zu machen.

Nun gibt aber der humanistisch feinsinnige Clemens dieser scharfen Ablehnung der Sirenen noch eine ihm ganz eigene Wendung. Es gab damals offenbar Christen, die eine Beschäftigung mit der griechischen Weisheit grundsätzlich und mit finsterem Ernst ablehnten — wie es scheint, mit ausdrücklicher Berufung auf den odysseischen Mythus. Für die theologische Spekulation des Clemens von dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen ist dies unerträglich. Derlei Menschen, sagt er, fürchten sich vor der griechischen Philosophie wie vor einem „Schreckgespenst"[48]). Sie machen es wie die Gefährten des Odysseus, verstopfen sich die Ohren und wollen von der sirenengefährlichen Wissenschaft überhaupt nichts hören. Hier verteidigt Clemens nun die „herrliche Gefahr" des kirchlichen Glaubens, der solche unfreie Ängstlichkeit nicht nötig habe: „Es scheint, die meisten derer, die sich dem Namen (der Christen) verschrieben haben, gleichen den Gefährten des Odysseus, indem sie sich ohne Verständnis für eine feinere Bildung an die Glaubenslehre heranmachen und so nicht nur an den ‚Sirenen', sondern sogar an jeglichem Rhythmus und aller Melodie vorbeisegeln, indem sie sich durch Ablehnung jeder Wissenschaft die Ohren verstopfen, weil sie wissen, daß sie den Weg nach Hause nicht mehr finden würden, wenn sie auch nur ein einziges Mal ihre Ohren der griechischen Weisheit geöffnet hätten!"[49]) Nicht so der wahre Gnostiker: er verweilt ruhig eine Zeitlang bei diesen den Glauben fördernden Dingen der griechischen Denkkultur, soweit sie ihm zur Sicherung der Glaubenslehre nützlich sind und ihm helfen, „ins Vater-

---

[39]) Protr. X, 109, 1 (I, S. 77, Z. 29).
[40]) Protr. X, 99, 1 (I, S. 72, Z. 2); X, 101, 1 (I, S. 73, Z. 6).
[41]) Protr. X, 101, 3 (I, S. 73, Z. 15 f.). Vgl. Euripides, Iphig. Thaur. 569. — Clemens bemerkt hier ausdrücklich, daß wir der „Gewohnheit" abgesagt haben: τῇ συνηθείᾳ αὐτῇ ἀποτάξασθαι. Dabei denkt er zweifellos an die Taufabsage. Vgl. ZkTh 55 (1931) 254.
[42]) Protr. X, 89, 2 (I, S. 66, Z. 16).
[43]) Protr. IV, 46, 1 (I, S. 35, Z. 12 f.); X, 109, 3 (I, S. 78, Z. 7).
[44]) Paidagog. I, 1, 2 (I, S. 90, Z. 10).
[45]) Strom. III, 16, 101, 1 (II, S. 242, Z. 21 f.).
[46]) Protr. X, 99, 3 (I, S. 72, Z. 7—9).
[47]) Paidagog. I, 1, 1 (I, S. 90, Z. 4).
[48]) Strom. VI, 10, 80, 5 (II, S. 472, Z. 2).
[49]) Strom. VI, 11, 89, 1 (II, S. 476, Z. 14—18).

haus der wahren Philosophie heimzukehren"[50]). Der Gnostiker wird nicht wankend gemacht, „nicht durch trügerische Rede noch durch verwirrende Lust"[51]). Er weiß zu scheiden zwischen „Musen und Sirenen", wie dies schon der alte Pythagoras verlange[52]). Aber das ist nur Sache der Wenigen, der Auserwählten. „Es genügt, daß ein einziger an den Sirenen vorbeigefahren ist!"[53])

Übrigens ist diese weitherzige Ansicht des Clemens wohl älterer Herkunft. Die pseudojustinische „Rede an die Hellenen", die man doch wohl noch ins zweite Jahrhundert datieren muß, motiviert ihre Ablehnung der „homerischen Rhapsodie" auch mit folgendem Gedanken: „Der Sohn des Laertes aus Ithaka ist eigentlich nur durch eine schlechte Eigenschaft zu seinem Ruhm gekommen. Zeigt doch die Weise, wie er an den Sirenen vorbeisegelte, klar, daß er von wahrer Klugheit gänzlich entblößt war: denn er war nicht imstande, sich die Ohren allein mit Klugheit zu verstopfen!"[54]) Diese seltsame Argumentation setzt Gedanken voraus, wie sie Clemens ausgesprochen hat: der Christ soll nicht mit verstopften Ohren, sondern mit der „klugen Unterscheidungsgabe", der ἀγαθὴ φρόνησις an den Sirenen vorbeifahren. Wir werden im dritten Teil der Arbeit auf diese Beurteilung des Odysseus noch genauer zu sprechen kommen.

Aber so liberal aufgeschlossen war man sonst in der patristischen Sirenologie keineswegs. Im dritten Jahrhundert spricht die ebenfalls Justin fälschlich zugesprochene „Mahnrede an die Hellenen" auch von der „klugen Unterscheidungsgabe", mit der ein Christ zu richten verstehe zwischen der „rechten Gottesverehrung" und den „glattzüngigen Fabeln" der griechischen Weisheit. Keine Geringeren als Platon und Aristoteles werden hier als verführerische Sirenen vorgestellt: „Niemand von denen, die klug zu unterscheiden wissen, wird die Schönrednerei dieser beiden seinem Seelenheil vorziehen, sondern er wird gemäß jener alten Fabel sich die Ohren mit Wachs verstopfen und so vor der ihm nachstellenden süßen Gefahr der Sirenen fliehen. Denn die beiden genannten Männer halten ihre glatten Reden uns wie einen appetitlichen Köder vor (hier klingt das in der attischen Komödie so beliebte kulinarische Motiv der Sirenensage an)[55]) und versuchen so, viele von der wahren Gottesverehrung abzubringen"[56]). So werden die Sirenen zum Symbol der heidnischen Lehre. Sie singen, wie Methodius von Philippi sagt, den Menschen das süßklingende „Grablied": wir aber hören nur auf den Sang

---

[50]) Ebd. (II, S. 476, Z. 24 f.): ὡς ἀπιέναι οἴκαδε δύνασθαι ἐπὶ τὴν ἀληθινὴν φιλοσοφίαν.

[51]) Strom. VI, 10, 81, 3 (II, S. 472, Z. 12 f.); λόγος und ἡδονή sind hier die genau entsprechenden Termini zur Doppelgestalt der Sirenen.

[52]) Strom. I, 10, 48, 6 (II, S. 32, Z. 8.) Vgl. dazu Theodoret, Graec. affect. cur. VIII, 1 (PG 83, 1008 A).

[53]) Ebd. (II, S. 32, Z. 10). Vgl. auch die Ausführungen Strom. II, 2, 9, 7 (II, S. 118, Z. 8—10), wo die „übermenschliche Gewalt" des Sirenengesangs in Vergleich gesetzt wird mit der Kraft des Glaubens, die „fast wider unseren Willen" zur Anerkennung zwinge.

[54]) Oratio ad Gentiles 1 (Otto III, 2, S. 4, Z. 11 bis S. 6, Z. 1).

[55]) Vgl. dazu Weicker, Der Seelenvogel S. 53—55.

[56]) Cohortatio ad Gentiles 36 (Otto III, 2, S. 116, Z. 20 bis S. 118, Z. 3.).

der göttlichen Mysterienlehre[57]). Unsere Theologen, meint noch der Rhetor Zacharias, singen nicht so verführerisch wie euer Platon und die übrigen Weisen Griechenlands, „die mit der süßen Lust ihres Gesangs die homerischen Sirenen nachahmen und den willig Zuhörenden die Ohren bezaubern, um sie so mit Tod zu bestrafen. Da lobe ich mir höchlich jenen Helden aus Ithaka, der sich so etwas Schändliches nicht gefallen ließ, sondern mit seiner klugen Unterscheidungsgabe die List der Sirenen besiegte!"[58]) Man sieht: jetzt ist Odysseus bereits Vorbild des Christen — ein bedeutsamer Wandel in der Beurteilung, von dem wir noch genauer sprechen werden. Mit „homerischem Wachs" also soll der Christ sich taub machen gegen die griechischen Fabeln[59]). Basilius gibt seinen Jünglingen den gleichen Rat[60]). Und Cyrillus von Alexandrien nennt, wie wir schon andeuteten, die Lehrer des griechischen Götzenglaubens „Sirenen": Ἑλλήνων δεισιδαιμονίας οἱ διδάσκαλοι, ποιηταί τε καὶ λογογράφοι[61]).

Es ist nur eine naheliegende Weiterbildung des bisher besprochenen sozusagen „lehrhaften" Typus der Allegorie der Sirenen, wenn sehr früh nicht nur die „Gewohnheit" der heidnischen Weisheit, sondern auch die Gefahr der innerchristlichen Häresie unter dem Bild der Sirenen gesehen wird. Der früheste Zeuge dafür ist Hippolyt von Rom[62]). Die Dogmen der gnostischen Irrlehrer sind ihm das sturmgepeitschte Meer, in dem die Inseln der Sirenen liegen. Die Sirenen hält er für „grausame, böse Bestien", die mit ihrer lieblichen Stimme die Vorbeisegelnden verlockten, heranzufahren. Auch Hippolyt gibt nun einen Rat, der für die Theologie des „Gefährlichen" von hohem Interesse ist. Die „Schwachen" unter den Christen sollen sich die Ohren mit Wachs verstopfen und so die „Dogmen der Häresie durchsegeln". Nur dem Starken also ist die Weise vorbehalten, mit der Odysseus hörend, aber angebunden die Gefahr überwindet. Durch den volkstümlichen Physiologus ist die Deutung der Sirenen auf die „Häretiker und Heuchler in der Kirche" allgemein bekannt geworden[63]). Mag sein, daß Hieronymus auf den Physiologus, der ja kurz vor seinem Aufenthalt in Palästina eben dort, vermutlich in Cäsarea, entstanden ist, anspielt, wenn er sagt: *lugebunt quasi filiae Sirenarum, dulcia enim sunt haereticorum carmina et suavi voce populos decipientia. Nec potest eorum cantica praeterire nisi qui obturaverit aurem suam et quasi surdus evaserit*[64]). Wer immer nach dem Wort des Apostels

[57]) De autexusio I, 1 (GCS Methodius S. 145, Z. 3 bis S. 147, Z. 20. — Vgl. auch Methodius, De resurrectione 28, 1 (GCS Methodius, S. 256, Z. 21 bis S. 257, Z. 2).

[58]) De opificio mundi (PG 85, 1037 A).

[59]) Ebd. (PG 85, 1073 B).

[60]) Ad adolescent. 2 (PG 31, 568 D; 569 A). Vgl. auch Epist. I, 1 (PG 32, 221 A).

[61]) Isaiaskommentar (PG 70, 908 D).

[62]) Elenchos VII, 13, 1–3 (GCS Hippolyt 3, S. 190, Z. 21 bis S. 191, Z. 11).

[63]) Physiologus 13 (S. 245 f. Lauchert). Die neueste kritische Ausgabe von F. Sbordone (Florenz-Mailand 1936) bringt zum Text (S. 51–53) den bisher vollständigsten Kommentar mit patristischen Belegen zum Sirenenmythus. Aber auch hier sind dieselben wahllos aneinandergereiht. — Zur Entstehungsgeschichte des Physiologus vgl. M. Wellmann, Der Physiologus. Eine religionsgeschichtlich naturwissenschaftliche Untersuchung (Philologus, Supplementband XXII, 1) Leipzig 1930.

[64]) Michäaskommentar I, 1 (PL 25, 1158 C).

(2 Tim 4, 3. 4) mit juckenden Ohren auf die Fabeln der Häretiker hört, sagt Ps.-Basilius, „einen solchen muß man wie von Sirenen gefesselt erachten", denn er hat „vergessen auf die Heimfahrt zum wahren Vaterland"[65]).

Zutiefst enthüllt sich die Versuchung der Sirenen, der Heiden und der Häretiker, als Nachahmung jener großen ersten Täuschung der Menschen, die der Satan ins Werk setzte, sagt die „Mahnrede an die Heiden" ausdrücklich[66]). Die Sirenen des Homer sind darum nach Methodius letztlich die Lockungen und Künste der Dämonen[67]). Wir sehen daraus, wie stark und eindringlich sich die patristische Theologie selbst in diesen äußersten Bezirken des Allegorischen der eigentlich dogmatischen Mitte bewußt blieb. Der Sirenenmythus ist nur Gewand für das leidenschaftlich erlebte Bewußtsein: der Christ ist auf seiner Fahrt zum Hafen der Ewigkeit vor die herrlich freie, aber todesgefährliche Entscheidung gestellt zwischen Glauben und Unglauben. Im Schiff der Kirche aber vollzieht sich diese Entscheidung — und, wie wir noch zeigen werden, im Festgebundensein an den Mastbaum dieses Kirchenschiffs: ans Kreuz.

Noch bleibt uns die zweite Entwicklungslinie der christlichen Sirenenallegorie zu zeichnen übrig, in der die Sirenen mehr gesehen werden als lockende Hetären und damit als Symbole der sinnlichen Lust, die das Heil des heimfahrenden Christen gefährden kann. Diese Auffassung ist zweifellos jünger als die oben gezeichnete, aber sie hat sich siegreich durchgesetzt.

Schon Hippolyt ist sich des Doppelcharakters der Sirenen bewußt gewesen: er unterscheidet ausdrücklich zwischen den beiden Gefahren, die sie dem Christen bringen. Außer der Verlockung durch Häresie können sie „durch ihren lieblichen Gesang leicht zu Wollust anreizen"[68]). Aber erst Ambrosius verhilft dieser Deutung zu ihrer Beliebtheit. Die Sirenen, von denen die Heilige Schrift und die *gentilis historia* sprechen, bedeuten ihm „Weltlust": *Earum autem interpretatio haec est: voluptas vocis et quaedam adulatio. Ita ergo saeculi voluptas nos quadam carnali adulatione delectat ut decipiat*[69]). Darauf folgt eine feinsinnige Unterscheidung, die für die Aszese des Ambrosius bedeutsam ist. Nicht die Gefahr der Küste als solcher ist es gewesen, die den Seefahrern mit Tod drohte, sondern nur die Süße des Sirenengesangs: so ist nicht das Fleisch als solches sündig, sondern nur seine ungezügelten Reize und Regungen. „Süß und tödlich", das ist von nun an die vielgebrauchte Formel für die fleischliche Lust, die den Christen vom Weg zur Heimat abbringt. Die Sirenen wohnen, sagt Ambrosius weiter, nach der Heiligen Schrift in „Babylon" (Jer 27, 39), das bedeute in der „Verwirrung der Weltlust": *Et Hieremias de Babylonia memoravit quod habitabunt in ea filiae Sirenum, ut ostenderet Babylonis, hoc est saecularis confusionis illecebras, vetustae lasciviae fabulis comparandas; quae velut scopuloso in istius vitae littore dulcem resonare quandam sed mortiferam*

[65]) Isaiaskommentar 276 (PG 30, 604 C).
[66]) Cohort. ad Gentiles 36 (Otto III, 2, S. 118, Z. 3 f.).
[67]) Sympos. VIII, 1 (GCS Methodius S. 81, Z. 16 f.). — Vgl. auch Eusebius, Isaiaskommentar zu 43, 20 (PG 24, 400 D): θέλγουσαι ἡδονῇ καὶ ᾄσμασι δαιμονικοῖς τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς.
[68]) Elenchos VII, 13, 3 (GCS Hippolyt 3, S. 191, Z. 8).
[69]) Expl. in Ps. 43, 75 (CSEL 64, S. 315, Z. 11—17).

cantilenam ad capiendos animos adolescentium viderentur[70]). Die Gefahr, die dem Christen droht, ist also „der berüchtigte Schiffbruch der Lust", dessen Vorbild der odysseische Mythus ist: *famosum illud voluptatis naufragium*[71]). Im gleichen Sinn spricht einmal Sidonius Apollinaris von einem bekehrten jungen Mann, der sich angesichts der erotischen Versuchungen mit „odysseischem Wachs" die Ohren verstopft habe und so den *meretricia blandimenta* der Sirenen entgangen sei[72]). Dem für alle Aszese und Jungfräulichkeit glühend begeisterten Hieronymus war der Sirenenmythus, an den er auf seiner aszetischen Palästinafahrt denken mußte, ein gern gebrauchtes Symbol. Hört nicht auf den Sirenengesang des Jovinian, mahnt er seine Jungfrauen, auf diesen *concionator voluptuosissimus: immo quasi Sirenarum cantus et fabulas clausa aure transite!*[73]) Und an die Witwe Furia schreibt er, sie möge aus ihrem frommen Hause alle weltlichen Liederspielerinnen verbannen: *quasi mortifera Sirenarum carmina proturba ex aedibus tuis!*[74]) Kurz ist die Sinnenlust, predigt der grimmige Aszet: *quid mihi et voluptati quae in brevi perit? Quid cum hoc dulci et mortifero carmine Sirenarum?*[75])

Im fünften Jahrhundert werden die Sirenen vollends zur unwirklichen Allegorie der Sinnenlust. Paulinus von Nola vermerkt dies ausdrücklich: *nam quod illae Sirenae fuisse finguntur, id revera sunt inlecebrae cupiditatum et blandimenta vitiorum. Habent enim in specie lenocinium, in gustu venenum, quorum usus in crimine, pretium in morte numeratur*[76]). Das Gleiche gilt für den Osten. Synesius schreibt in einem Brief: ἤχουσα δὲ τοῦ τῶν σοφῶν καὶ ἀλληγοροῦντος τὸν μῦθον. Σειρῆνας γὰρ αὐτὰς αἰνίττεσθαι τὰς ἀπολαυστικὰς ἡδονάς[77]). Julian von Halikarnassos nennt den Sirenengesang einfachhin „Dirnenlieder"[78]). Die Allegorie entfernt sich immer mehr von dem sie tragenden Boden lebendiger Kultur und verflüchtigt sich zu moralisch aszetischer Gestaltlosigkeit. Aber es ist merkwürdig, wie wenigstens in dieser Form der Mythus beliebt bleibt, vorab in der stubengelehrten Vorstellungswelt der ausgehenden lateinischen Antike wie etwa bei Cassiodor[79]) oder bei Sidonius[80]), dann in der antik tuenden Gelehrsamkeit karolingischer Poeten wie bei Dungal[81]) oder Aldhelm[82]). Ja, aus den einstigen Sirenen werden bei Leander von Sevilla die weltlichen Damen,

[70]) De fide ad Gratianum III, 1, 4 (PL 16, 590 C).
[71]) Lukaskommentar IV, 2 (CSEL 32, 4, S. 139, Z. 20).
[72]) Epist. IX, 6 (PL 58, 620 C).
[73]) Adv. Jovinianum I, 4 (PL 23, 215 B).
[74]) Epist. 54, 13 (CSEL 54, S. 479, Z. 6).
[75]) Epist. 22, 18 (CSEL 54, S. 167, Z. 10—12). Vgl. auch Epist. 82, 5 (CSEL 55, S. 112, Z. 8—10).
[76]) Epist. XVI, 7 (CSEL 29, S. 121, Z. 18—22).
[77]) Epist. 145 (PG 66, 1541 A).
[78]) Kommentar zu Job 30, 29 (ed. H. Usener: Rhein. Museum f. Phil. N. F. [1900] 324).
[79]) Variar. II, 40 (MGH Auct. ant. XII, S. 71, Z. 22—31).
[80]) Carm. IX, 163 (MGH Auct. ant. VIII, S. 222).
[81]) Epistola 6 (MGH Epist. IV, S. 581, Z. 9—13).
[82]) De virginitate 40 (MGH Auct. ant. XV, S. 292, Z. 17 f.). — Chartae 1 (MGH Auct. ant. XV, S. 508, Z. 6—9).

deren unnützes Geschwätz von den Nonnen gemieden werden soll[83]). Noch ein Zeitgenosse des hl. Bernard von Clairvaux sagt: *cantus Sirenarum sunt verba saecularium mulierum*[84]). Und in der köstlichen Anweisung, die Honorius Augustodunensis für die Belebung langweiliger Predigten gibt, wird auch ausführlich der Mythus von den Sirenen vorgetragen. Sie sinnbilden die drei Versuchungen der Weltlust, an ihnen segelt der „Herzog Ulixes" vorbei als großes mystisches Vorbild des Christen[85]). Naiv und tiefsinnig hat dies das Bilderbuch der Herrat von Landsperg dargestellt; in eisenbewehrter Rüstung wie einen guten Ritter sieht man da den „Herzog" Odysseus an seinen Mastbaum gebunden zwischen den gefährlichen Sirenen vorbeisegeln: *Dux Ulysses praeternavigans iussit se ad malum navis ligare ... et sic periculum illaesus evasit*[86]).

Gewiß: die Geschichte der christlichen Sirenenallegorie ist kein großartiges Stück theologischer Ideengeschichte. Aber sie stammt aus einem tiefen, altchristlichen Zusammenhang — das jedenfalls konnten wir zeigen. Zu voller Klarheit wird dies geführt, wenn wir nun in die vorgezeichneten Linien eintragen, was die patristische Symbolik zum Hauptstück des homerischen Mythus zu sagen hatte: zu der odysseischen List des Gebundenseins an den Mastbaum. Denn hier liegt der innerste Kern, um den sich die Theologie von der herrlichen Gefahr und von der Rettung durch das Holz des Kreuzes gelegt hat.

3. Der Christ als Odysseus

Schicken wir es gleich voraus: was nun zu behandeln ist, bleibt innerhalb des Rahmens, den wir dieser ersten Untersuchung zum Gesamtthema „Antenna Crucis" gezogen haben, unvollständig. Denn es wird sich zeigen, daß die christliche Umdeutung der homerischen Sage vom gebundenen Odysseus — und in eben diesem Punkt geht die patristische Allegorie wesentlich über alle antiken Vorbilder hinaus — nur denkbar ist unter der Voraussetzung: der Mastbaum des Schiffes, das die Kirche sinnbildet, ist das große Symbol

---

[83]) Regula 1 (PL 72, 881 D; 882 A).

[84]) Ps.-Bernardus, De modo bene vivendi 57 (PL 184, 1285 D). Zum Fortleben der Sirenenvorstellung im Altfranzösischen vgl. RE III A, 1, Sp. 305.

[85]) Speculum Ecclesiae, Homil. in Septuag. (PL 172, 855 f.).

[86]) Hortus deliciarum (ed. Straub-Keller, Straßburg 1879/99), Textband S. 43 f.; Bildband Tafel LVIII und LVII. — Zum Fortleben der Sirenenvorstellung im deutschen Sagenkreis vgl. das Wörterbuch von Grimm X, 1, Leipzig 1905, S. 1231 ff. — Ein bisher ganz übersehenes Zeugnis sei hier vermerkt. Der Exeget Cornelius a Lapide berichtet in seinem Kommentar zu Is 13, 22 mit Zitierung dessen, was Ambrosius in seiner Lukaskommentar von den Sirenen zu sagen weiß, auch in seiner friesischen Heimat habe man „noch zu unseren Zeiten" eine Sirene aus dem Meer gefangen, halb Jungfrau, halb Fisch, die dann lange Zeit unter den Menschen gelebt und sogar nähen gelernt habe: Comment. in Isaiam 13, 22 (Opera ed. Vivès X, Paris 1866, S. 282). Das ist natürlich germanische Umdichtung, so wie das schon Notker der Deutsche (I, 12, 25 Piper) tut: *Sirenes sunt* meretler, fone dero sange intsláfeut die verige *et patiuntur naufragium*. Vgl. noch Hugo v. St. Victor (PL 177, 78 BC): *de Sirenarum natura*. — Vinzenz von Beauvais, Speculum naturale XXXII, 121 (ed. Straßburg 1483). — Alanus ab Insulis, De planctu naturae (PL 210, 437 B; 461 D); Liber parabolarum (PL 210, 586 C). — Dante, Purgat. XIX, 19. — Weitere mittelalterliche Belege vgl. RE III A, 1, Sp. 306 f.

des Kreuzes. Wir werden diese Allegorie in einer kommenden Arbeit eingehend nach Herkunft und Geschichte behandeln. Hier sei also nur vorweggenommen: der antike Christ sah in dem Mastbaum der Schiffe, die sein Auge täglich über das Meer segeln sah, darum ein Sinnbild, ja geradezu ein physisches Abbild des Kreuzes Christi, weil sich Mastbaum und Antenne kreuzweis schnitten und so die dem gläubigen Auge des Christen liebvertraute *crux immissa* bildeten. Ohne diesen Mastbaum und ohne die an der Antenne befestigten Segel kann das Schiff nicht durch die Wogen fahren: so kann auch die Kirche nicht zum Hafen der ewigen Heimat gelangen ohne das „Holz des Kreuzes": das ist ältestes theologisches Gedankengut, wie wir aus Justinus[1]) und Tertullian[2]), aus Minucius Felix[3]) und Hippolyt[4]) wissen.

Aus der (später quellenmäßig genau zu belegenden) Lebendigkeit dieser allegorischen Vorstellung schöpft nun auch die Vollendung der christlichen Deutung des odysseischen Mythus seine Kraft. Der Christ, der auf dem Schiff der Kirche zur Heimat segelt, der umgeben ist von den heilsbedrohenden Gefahren der Sirenen, das heißt des Unglaubens (oder der Häresie) und der Sinnenlust, muß es dem weisen Odysseus gleichtun und sich mit stärksten Fesseln an seinen Mastbaum, das Kreuz, anbinden: so wird er jeglicher Gefahr des Schiffbruchs entgehen und zur Heimat gelangen.

Mit der Allegorie der Bindung an den Mastbaum geht die christliche Deutung viel stärker als diejenige der Sirenen in eigentlich theologische, von der hellenistischen Odysseusallegorie in keiner Weise vorgezeichnete Gedanken ein: die Gleichsetzung „Mastbaum = Kreuz" ist eben rein christlich[5]). Immerhin wurde sie unterstützt von der Beliebtheit, deren sich die Darstellungen des an den Mastbaum gefesselten Seefahrers erfreute[6]). Man muß nur etwa einmal die köstliche rotfigurige Vase aus Vulci (Britisches Museum) betrachten, mit ihrer klargezeichneten Kreuzantenne und dem gebundenen Odysseus,

---

[1]) Dialog. 138, 2 (Otto, II, 1, S. 486, Z. 23). — Apol. I, 55, 2 (Otto I, S. 150, Z. 10—14): man könne dies schon an den physisch sichtbaren Dingen erkennen: ὡς καὶ ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν πιπτόντων δείκνυται· κατανοήσατε γὰρ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, εἰ ἄνευ τοῦ σχήματος τούτου διοικεῖται ἢ κοινωνίαν ἔχειν δύναται.

[2]) Vgl. Ad nat. I, 12 (CSEL 20, S. 81, Z. 27 bis S. 82, Z. 5). — Adv. Marc. III, 18 (CSEL 47, S. 406, Z. 21—26). — Adv. Jud. 10 (PL 2, 626 C). Überall liegt die Parallele *antenna = crux* zugrunde. Vgl. auch De idololatria 24 (CSEL 20, S. 57, Z. 16), wo vom Schiff des Glaubens gesagt wird, es fahre durch die Klippen des Götzendienstes, mit „vom Geist geschwellten Segeln, gefahrlos wenn vorsichtig": *velificata Spiritu Dei fides navigat, tuta si cauta.*

[3]) Octavius 29, 8 (CSEL 2, S. 43, Z. 10—15).

[4]) Fragment 4 zu Gen 8, 1 (GCS Hippolyt I, 2, S. 90 f.). — De Antichr. 59 (GCS Hippolyt I, 2, S. 39, Z. 12 — S. 40, Z. 9). — Fragm. 3 zu Prov 30, 19 (ebd. S. 165).

[5]) Abgesehen von gewissen nautischen und allgemein kulturellen Ähnlichkeiten aus der hellenistischen Antike, die der symbolischen Gleichsetzung förderlich waren. Dies wird später genau zu zeigen sein.

[6]) Vgl. dazu A. Bolte, De monumentis ad Odysseam pertinentibus, Berlin 1882. — Fr. Müller, Die antiken Odyssee-Illustrationen, Berlin 1913. — G. Weicker, Der Seelenvogel, Leipzig 1902, S. 162—165; 183; 204—206. — Die neueste und vollständigste Zusammenstellung aller bisher gefundenen Darstellungen des Mythus bei E. Wüst: RE XVII, 2 (1937) Sp. 1974, Z. 60 ff.

auf den die Sirenen verwundert starren[7]). Auf Vasen und Schalen, Tonlampen, Gemmen und Kuchenformen konnten auch die Christen diesen aller Welt geläufigen Mythus abgebildet sehen. Kein Zweifel, daß sie alle diese Schiffsbilder im gleichen Geist ansahen, in dem Minucius Felix schrieb: *Signum sane crucis naturaliter visimus in navi, cum velis tumentibus vehitur, cum expansis palmulis labitur . . . ita signo crucis aut ratio naturalis innititur aut vestra religio formatur*[8]). Und die Gebildeten unter ihnen dachten an das Holz des Kreuzes, wenn sie die berühmten Verse der Odyssee lasen (μ 160 ff.):

ἀλλά με δεσμῷ
δήσατ' ἐν ἀργαλέῳ ὄφρ' ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω
ὀρθὸν ἐν ἱστοπέδῃ, ἐκ δ'αὖτοῦ πείρατ' ἀνήφθω.

Bevor wir jedoch dafür die patristischen Belege ausbreiten, muß auf die seltsam abweichende Beurteilung des weisen Odysseus eingegangen werden, die sich bei den Vätern findet — wir haben schon oben kurz darauf hingedeutet. Es ist dies ein bisher unbeachtet gebliebenes Echo aus der in der hellenistischen Kultur so heißumstrittenen Beurteilung des schlauen Laertiden. Bekanntlich haben Platon und Epikur (wenn auch aus ganz verschiedenen Gründen) schärfste Kritik an der homerischen Theologie und besonders an der zweifelhaften Ethik der odysseischen Listen geübt. Die Stoa dagegen und vor allem die Neuplatoniker haben mit Hilfe aller allegorischen Künste Homer verteidigt[9]). Die „Homerischen Allegorien" des Herakleitos und die Iliasallegorien des Proklos sind dafür typisch. Für sie ist Odysseus nicht der Lügenbold, sondern der weiseste aller Lebenskünstler. Wenn Platon ihn spöttisch noch den σοφώτατος nennt[10]), so ist er für Plautus schon der Typus des klugen Ratgebers: *meus Ulixes* einfachhin[11]). Diese zwiespältige Beurteilung findet sich nun auch in der christlichen Odysseusallegorie, und zwar gerade vom Standpunkt der siegreich ihrer Kraft sich bewußten christlichen Freiheit aus. Schon die pseudojustinische „Rede an die Griechen" spöttelt über das homerische Wachs und nennt diese List eine „berühmte Schlechtigkeit"[12]). Clemens von Alexandrien tadelt den „Greis aus Ithaka" dafür, daß er nur nach dem „Rauch" der irdischen Heimat sich sehnte[13]): hier ist Odysseus also nicht Vorbild für den Christen, sondern

[7]) Abb. bei Weicker S. 165, Fig. 85. — Daremberg-Saglio IV, 1 (1904) Sp. 37, Fig. 5288. — Roscher, Lex. Myth. IV, Sp. 605. — Vgl. dazu auch Text und Abbildung bei A. Köster, Das antike Seewesen, Berlin 1923, S. 97. — J. Kromayer u. G. Veith, Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer, München 1928, Tafel X, Abbild. 44. — Eine andere höchst reizvolle Darstellung von einer attischen Lekythos vgl. leichter zugänglich bei E. Bethe, Die griechische Dichtung (Handbuch d. Literaturwissenschaft), Potsdam 1929, S. 39, Fig. 33.

[8]) Octavius 29, 8 (CSEL 2, S. 43, Z. 10—15).

[9]) Die gesamte Literatur und reiche Quellenbelege zur Frage vgl. bei E. Wüst: RE XVII, 2 (1937) Sp. 1913—1916.

[10]) Polit. III, 390 A. [11]) Menaechmi 902.

[12]) Or. ad. Gentiles 1 (Otto III, 2, S. 4, Z. 11 f.): ὁ γὰρ Ἰθακήσιος Λαερτιάδης ἐκ καπνίας ἀρετὴν ἐνεπορεύσατο. Einzig Zwicker macht kurz auf diesen merkwürdigen Wandel in der christlichen Beurteilung des Odysseus aufmerksam: RE III A. (1927), Sp. 300, Z. 48—55.

[13]) Protr. IX, 86, 2 (I, S. 64, Z. 29—31).

Typus des diesseitigen Menschen, genau wie bei Ps.-Justin Typus für den aller überirdischen Klugheit hoffnungslos baren Griechen. Noch deutlicher wird das bei Methodius, der den Odysseus ebenfalls „Greis aus Ithaka" nennt. Hier ist er geradezu Antityp aller christlichen Klugheit und Freiheit: „Der Greis aus Ithaka wollte, wie der Mythus der Griechen berichtet, den Gesang der Sirenen hören, weil er süßklingend und ausgelassen frech war. Darum segelte er gebunden an Sizilien vorbei und verstopfte die Ohren seiner Gefährten. Nicht, weil er ihnen das Hören der Sirenen mißgönnte, auch nicht aus bloßer Freude am eigenen Gebundensein, sondern weil das Ende jener Lieder für alle Zuhörer den Tod bedeutete: denn so war nach den Griechen jener Gesang der Sirenen beschaffen." Nicht so wir Christen, fährt Methodius weiter. Wir hören nicht auf den „Todesgesang" der Sirenen, sondern auf die Hymnen der Propheten, die nicht mit Tod, sondern mit „ewigem Heil" enden. Bei diesem göttlichen Chor muß man nicht die Ohren verstopfen noch sich anfesseln: „bei uns gibt es keine sizilischen Sirenen und keine odysseischen Fesseln und kein in Ohren gegossenes Wachs, bei uns ist nur vollkommene Freiheit von allen Banden, freies Hören für jeden, der da kommen will"[14]). Hier klingt zweifellos jene Ablehnung der Verwendung homerischer Allegorien mit, gegen die sich Clemens von Alexandrien in seinem Kampf gegen das „bloße" Glauben der ungebildeten Christen wandte und das noch Ambrosius aus seinen Zuhörern herausfühlte. Diese negative Allegorie hat sich auch nicht durchgesetzt, sondern die gegenteilige, die in Odysseus das Vorbild der Weisheit erblickte — und erst dadurch hat sich die christliche Deutung auch der Mastbaumsymbolik behaupten können. Der Seefahrer von Ithaka ist so auch für die Kirchenväter, angefangen wiederum von Clemens Alexandrinus[15]), der *providus Ithacus*[16]), der *sapiens Ithacus*[17]). Paulinus lobt die *astutia Ulixis*[18]), und die spätantike Patristik sowohl als das fromme Mittelalter haben die bizarre Etymologie des Fulgentius gelesen, der den Namen *Ulixes* ableitete von ὅλων ξένος = *omnium peregrinus, et quia sapientia ab omnibus mundi rebus peregrina est, ideo astutior Ulixes dictus est*[19]). Noch Honorius Augustodunensis sagt: *Ulixes dicitur Sapiens*[20]).

In dem pathetischen Schlußkapitel der Mahnrede an die Heiden des Clemens von Alexandrien ist uns die älteste Bezeugung christlicher Odysseusallegorie aufbewahrt. Der Text lautet[21]):

---

[14]) De autexusio I, 1—4 (GCS Methodius S. 145, Z. 3 — S. 146, Z. 16). Damit scheidet das Zeugnis des Methodius sachlich aus der Reihe der patristischen Belege für eine christliche Odysseus-Symbolik aus. Aber die Weise, wie Methodius argumentiert, setzt doch die Beliebtheit der christlich umgedeuteten Homer-Allegorese voraus.

[15]) Strom. VI, 11, 89, 1. 2 (II, S. 476, Z. 14 bis 26).

[16]) Dungal Scotus, Epist. 6 (MGH Epist. IV, S, 581, Z. 11).

[17]) Cassiodor, Variar. II, 40 (MGH Auct. ant. S. 71, Z. 30).

[18]) Epist. XVI, 7 (CSEL 29, S. 121, Z. 21 f.).

[19]) Fabulae sec. philosophiam moraliter expositae II, 8. — Vgl. RE XVII, 2, Sp. 1910, Z. 18—22. — RE VII, 1 (1910) Sp. 215 ff.

[20]) PL 172, 857 A.

[21]) Protr. XII, 118, 4 (I, S. 83, Z. 24—27).

παράπλει τὴν ᾠδήν, θάνατον ἐργάζεται. ἐὰν ἐθέλῃς μόνον, νενίκηκας τὴν ἀπώλειαν καὶ τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἀπάσης ἔσῃ τῆς φθορᾶς λελυμένος, κυβερνήσει σε ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Fahre vorbei an dem Gesang (der Sirenen), er bewirkt den Tod! Wenn Du nur willst, so kannst Du Sieger sein über das Verderben, und angefesselt an das Holz wirst Du losgebunden sein von jeglichem Untergang. Gottes Logos wird Dein Schiff steuern, und in den Hafen des Himmels wird Dich heimkehren lassen das Pneuma, das heilig ist.

Hier werden nun die Grundlinien der hinter aller Allegorie stehenden Theologie klar sichtbar. Wenn, wie wir gesehen haben, die Sirenen der Inbegriff der συνήθεια sind, der man in der Taufe abgesagt hat, so wird jetzt das Gegenstück dazu herausgestellt: möglich ist die Rettung nur, weil der Christ ein „Holz" hat, an das er gefesselt ist, weil er auf einem Schiff sich befindet, das den Logos wie als „Schiffskiel" so auch als „Steuermann" hat, das sich auf hoher Fahrt zum Hafen der Ewigkeit befindet. Christentum ist somit Gebundensein zu Freiheit, wie die geistreiche Diktion des Satzes nahelegt: προσδεδεμένος — λελυμένος. Christentum ist nicht mehr Sache der odysseischen Schläue, sondern des „guten Willens", ist gleichsam eine „trinitarische" Fahrt: Steuermann der Logos, Segelwind der Geist, Ziel das „himmlische Vaterland" mit seiner endgültigen Einweihung in die ewigen Mysterien: τελεσθήσῃ μυστηρίοις καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων[22]).

Daß Clemens mit dem Kurzausdruck „Holz" einfachhin das Kreuz Christi meint, geht klar aus seiner sonstigen theologischen Diktion hervor. Ihm bedeutet ξύλον stets das Kreuz[23]), genau so wie der ältesten Theologie vor ihm, dem Barnabasbrief[24]) und dem Apologeten Justin[25]). Wir sind gerettet durch „Wasser und Holz": durch die Taufe, die vom Kreuzholz her heilsbewirkend ist, oder im Bild: durch das Holz des Schiffes, das uns über das Meer der Welt hinüberträgt. „Das Holz begreift in sich das Geheimnis des Kreuzes", sagt Justin[26]). So hier Clemens, nur bildhafter gewandt in die gleiche Richtung hin, in der ebenfalls Justin schon das Kreuzholz mit dem Mastbaum verglichen hat: der Christ muß sein wie der ans Holz gefesselte Heimkehrer Odysseus.

Daß wir es hier mit einem uralten Lehrtypus zu tun haben, geht daraus hervor, daß auch Hippolyt von Rom, von Clemens doch wohl unabhängig, die gleiche Allegorie vorträgt. Auch für ihn ist die List des weisen Odysseus Vorbild einer sublimen Klugheit, die nur wenigen unter den Christen möglich ist. Wenn er also den meisten den Rat gibt, sich wie des Odysseus Gefährten die Ohren zu verstopfen beim Hören der häretischen Lehren der Gnostiker, so gilt das nicht für die Starken im Glauben: diese sollen vielmehr wie Odysseus zwar hören, aber gebunden sein an das Kreuz.

[22]) Ebd. (I, S. 83, Z. 28 f.).

[23]) Paidagog. I, 5, 23, 1 (I, S. 103, Z. 28). — Protr. XII, 119, 3 (I, S. 84, Z. 19). — Strom. I, 24, 164, 4 (II, S. 103, Z. 6) — Strom. II, 4, 19, 1 (II, S. 122, Z. 16).

[24]) Barnabasbrief 11 und 12 (Funk I, S. 71—75). „Wasser und Holz" (Kreuz) gehören hier zu einem Lehrtypus, der zu den ältesten der ganzen urchristlichen Theologie gehört. Ich habe dies ausführlich in einer Untersuchung mit dem Titel „Flumina de ventre Christi", die demnächst in der Zeitschrift „Biblica" (Rom) erscheinen wird, dargelegt.

[25]) Dialog. 138, 2 (Otto II, 1, S. 486, Z. 20 bis S. 488, Z. 2).

[26]) Ebd. (S. 486, Z. 23).

(φασὶ) τὸν Ὀδυσσέα καταχηρῶσαι τὰς ἀκοὰς τῶν ἑταίρων, ἑαυτὸν δὲ τῷ ξύλῳ προσδήσαντα παραπλεῦσαι ἀκινδύνως τὰς Σειρῆνας καταχούσαντα τῆς τούτων ᾠδῆς· ὃ ποιῆσαι τοῖς ἐντυγχάνουσιν συμβουλεύω καὶ ἡ τὰ ὦτα καταχηρώσαντας δι' ἀσθένειαν διαπλεῦσαι τὰ τῶν αἱρέσεων δόγματα, ... ἢ ἑαυτὸν τῷ ξύλῳ Χριστοῦ προσδήσαντα πιστῶς καταχούσαντα μὴ ταραχθῆναι, πεποιθότα ᾧ προσέσφιγκται, καὶ ἑστηκέναι ὀρθῶς[27]).

Odysseus verstopfte den Fahrtgenossen die Ohren mit Wachs, sich selbst aber ließ er an das Holz anbinden, und so segelte er ohne Gefährdung an den Sirenen vorbei, obwohl er ihren Gesang hörte. So auch zu handeln rate ich allen, die in ähnlicher Lage sind: also entweder sich die Ohren mit Wachs zu verkleben, mit Rücksicht auf ihre Schwachheit, und so durch die Lehrmeinungen der Häresien hindurchzusegeln . . . oder sich selbst an das Holz Christi gläubig anfesseln zu lassen und dann ohne jede Angst zuzuhören, im Vertrauen auf das (Holz), an das man gebunden ist, aufrecht stehen zu bleiben.

Hier werden einige Züge noch deutlicher als bei Clemens. Ausdrücklich wird der Mastbaum „Holz Christi" genannt. Und das Schlußwort von dem ἑστηκέναι ὀρθῶς, dem „orthodox" Festhalten am Glauben, ist ein geistvolles Spiel mit dem homerischen Worten: ὄφρ' . . . μίμνω ὀρθὸν ἐν ἰστοπέδῃ. Die „herrliche Gefahr" des vollkommenen Christen besteht also darin, daß er zwar hört, aber nicht folgt: nicht in hochmütigem Selbstvertrauen, sondern bauend auf die Kraft des Kreuzes.

Nachdem, wie wir oben gezeigt haben, Methodius als Zeuge für die Vorbildlichkeit des gefesselten Odysseus nicht mehr in Betracht kommt — allzulange hat man die Stelle ohne genaueres Besehen in diesem Zusammenhang zitiert —, ist es von Interesse, selbst bei Ambrosius noch einen Nachklang jenes hellenistischen Zweifels an der Tugend des listenreichen Mannes von Ithaka zu vernehmen. Wohl ist er für ihn der schlechthin Weise: aber daß er sich fesseln lassen mußte, wird für den Theologen Ambrosius in seinem gelehrten Traktat an den Kaiser Gratian zum Beweis dafür, wie schwach selbst der Weiseste ohne Christus ist. *Quam (cantilenam Sirenum) sapiens etiam ab ipso poeta graeco inducitur quasi quibusdam prudentiae suae circumdatus vinculis praeteriisse. Ita difficile iudicatum est ante adventum Christi etiam fortiores non posse capi speciosae deliciis voluptatis!*[28]) Aber in den Homilien zur Erklärung des Lukasevangeliums denkt Ambrosius milder von der List des Odysseus: hier ist sie ihm Vorbild dafür, wie der Christ die Sirenengefahr der Weltlust vermeiden müsse — denn um diese Gefahr, nicht mehr um die des Heidentums oder des Gnostizismus handelt es sich von nun an allein, und gerade diese Worte des Ambrosius hat man auch im Mittelalter nie mehr vergessen. Nachdem Ambrosius, wie wir oben zeigten, sich wegen der Verwendung des Mythus verteidigt hat, entfaltet er die christliche Allegorie der homerischen Sage. Wiederum ertönt das Loblied christlicher Freiheit, wenn auch in bemerkenswerter Umänderung: der *vir religiosus* soll sich nicht die Ohren verstopfen, sondern sie frei machen für die Stimme Christi: *non claudendae igitur aures sed reserandae sunt, ut Christi vox possit audiri, quam quisque perceperit naufragium non timebit.* Dagegen ist in der dem Odysseus eigenen List ein Geheimnis verborgen: der Christ muß sich an das Kreuz Christi anbinden lassen, um nicht Schiffbruch

[27]) Elenchos VII, 13, 2. 3 (GCS Hippolyt 3, S. 191, Z. 3—11).
[28]) De fide ad Gratianum III, 1. 4 (PL 16, 590 C).

zu leiden. *Non corporalibus ut Ulixes ad arborem vinculis adligandus, sed animus ad crucis lignum spiritualibus nexibus vinciendus, ne lasciviarum moveatur inlecebris cursumque naturae detorqueat in periculum voluptatis*[29]). Odysseus ist also wiederum Symbol für das christliche Zusammensein von Freiheit und Gebundenheit: freies Lauschen auf die Stimme Christi, Gebundensein an das Kreuz Christi.

Angeregt von seinem überall nachgeahmten Vorbild Ambrosius hat der Bischof von Turin, Maximus, über dieses Thema eine ganze Homilie dem Volk vorgetragen. Mat hat auch diese bisher in allen Darstellungen der christlichen Odysseusallegorie zitiert. Aber man hat sie offenbar nie eingehend gelesen: denn man übersah gänzlich, wie tiefsinnig und für die Entwicklung des Lehrtypus interessant Maximus das Ganze wendet. Nicht mehr der Christ ist es, der sich in Nachahmung des gefesselten Odysseus ans Kreuz anbinden soll, sondern bei Maximus ist Odysseus am Mastbaum das Vorbild für Christus selbst. Nachdem der Prediger die „weltliche Fabel" aus Homer dargelegt hat, fährt er fort: *Si ergo de Ulysse illo refert fabula, quod eum arboris religatio de periculo liberavit: quanto magis praedicandum est quod vere factum est, hoc est, quod hodie omne genus hominum de mortis periculo crucis arbor eripuit? Ex quo enim Christus Dominus religatus in cruce est, ex eo nos mundi illecebrosa discrimina velut clausa aure transimus.* Christus selbst ist also der „gekreuzigte Odysseus", meint kühn, aber theologisch tiefsinnig Maximus. Denn nur durch die Tatsache, daß er ans Kreuz gefesselt war, ist auch für die Menschen die einzige Möglichkeit gegeben, auf dem Schiff der Kirche zur Heimat zu gelangen. So hat der ans „Holz" gebundene Christus schon am Todestag selbst den schiffbrüchigen Schächer zum Heimathafen des Paradieses hinübergerettet. Nur im Gebundensein an das Holz, an das Christus gebunden ist, rettet sich auch der Christ. *Arbor enim quaedam in navi crux est in Ecclesia, quae inter totius saeculi blanda et perniciosa naufragia incolumis sola servatur. In hac ergo navi quisquis aut arbori crucis se religaverit aut aures suas scripturis divinis clauserit, dulcem procellam luxuriae non timebit ... ergo Dominus Christus pependit in cruce, ut omne genus hominum de mundi naufragio liberaret*[30]).

Wird man nicht daran denken dürfen, daß hier dem Turiner Prediger schon ein eigentlicher Kruzifixus vorschwebt?[31]). Man sieht jedenfalls, wie lebendig er sich an die von dem Mastbaum und der Antenne gebildete Kreuzform den angenagelten Christus dazudachte. „O Mensch, dieses Kreuz ist Dein Steuermann", predigt Germanus von Konstantinopel, „darum fürchte nicht die lautbrüllenden Wogen des Meeres dieses Lebens ... Das Kreuz wird Dir sein ein Vorbild unzerbrechlicher Festigkeit, auf daß Du Dein Fleisch annagelst an die nimmerendende Ehrfurcht vor dem Gekreuzigten ... so gelangst Du mit ungeheurem Gewinn in den Hafen der Ruhe!"[32]) Der

[29]) Lukaskommentar IV, 2 (CSEL 32, 4, S. 140, Z. 4—10).
[30]) Homilia 49, De passione et cruce Domini 1 (PL 57, 339 C; 340 A).
[31]) Man denke an die Ampullen von Monza, an die Kreuzgemme im Britischen Museum, und an die Türe von Santa Sabina! Vgl. J. Reil, Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi, Leipzig 1904, S. 54—57; 59 f. — K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst I. Freiburg 1928, S. 446—453.
[32]) Homil. in vivificam Crucem (PG 98, 240 CD).

gleiche Gedanke steht, wie wir schon eingangs vermuteten, hinter den Worten, mit denen Augustinus das demütige Umklammern des wie ein Mastbaum aufgerichteten Kreuzes inmitten des Kirchenschiffs preist[33]). Auch Gregor von Nazianz scheint an den homerischen Mythus gedacht zu haben, wenn er in seinem Gedicht auf die Jungfräulichkeit von der Seefahrt des Lebens spricht: „Die Seele ist auf hoher Meeresfahrt, und der Sturm ist gewaltig. Darob erzittere ich bis ins Innere und umklammere um so fester Christus, nichts anderes, Christus, meine keusche Sehnsucht: denn er allein ist unerschütterlich fest":

ψυχῆς δὲ πλόος ἐστι μέγας καὶ πνεύματος ἐσθλοῦ
τῇ ῥα περιτρουμέουσα, πλέον Χριστοῖο δέδραγμαι
οὐκ οἶον ποθέω δὲ καὶ εὐδιόωσά περ ἔμπης
Χριστὸν ἐμόν, πόθον ἁγνόν, ὃς ἔμπεδός ἐστι ποθεῦσιν[34]).

Wie in einem Mosaikbild von altchristlicher Schönheit hat der symbolfreudige Paulinus von Nola alle bisher vereinzelt aufleuchtenden Gedanken des christlich umgestalteten Mythus von Odysseus am Mastbaum zusammengesetzt. Herrlich rauscht hier das Schiff der Kirche durch die Fluten dieser Welt, gebaut aus unvergänglichem Holz, und mit liebevoller Treffsicherheit wird die Symbolik der einzelnen nautischen Bestandteile des Schiffes entfaltet, Ruder und Steuer, Segel und Mastbaum, Schiffstaue und Antenne. Der Mastbaum ist für ihn Symbol des Kreuzes, und hier setzt er mit der homerischen Sage ein: *Et arbor illis est ‚virga da radice Jesse', quae totam corporis nostri quadriremem regit et cui si iuxta illam poeticam fabulam in prophetica veritate nectamur, voluntariis adstricti nexibus et obstructis non cera sed fide neque corporis sed cordis auribus, contra mundi varias ad capiendum pares ad nocendum inlecebras tuti et innocui scopulos voluptatum quasi saxa Sirenum praetervehimur. Adstringamur autem huic arbori fune validissimo, vincti in spe, fide, caritate, credentes cordibus et oribus confitentes individuam Trinitatem, quae est spartum triplex quod non rumpitur. Hoc sparto et opera nostra texantur, quo et rudente fidei nostrae arbor erigatur caritatis antenna et vitae nostrae vela sinuentur*[35]).

Paulinus beendet seine nautische Theologie mit einem hymnischen Lobgesang, den man als trefflichste Interpretation unter die schlichten Bilder setzen könnte, die uns in den Katakomben aufbewahrt sind: himmelfahrende Schiffe mit geschwellten Segeln, dem Leuchtturm der Ewigkeit entgegen[36]). Wenn Jesus hilft und alle Stürme stillt, dann wird das Schiff unseres Lebens mit schwerer, kostbarer Last in den Hafen einfahren können, nach allen Gefahren mit Siegeskränzen sich schmückend: *Christus quasi naves suarum onerarias opum deducat in portum salutis, victricibus fluctuum puppibus virides laetus imponat coronas!*[37])

---

[33]) Tract. in Joann. II, 2. 3 (PL 35, 1389 f.).

[34]) Carmina II, 1, De virginitate, vv. 582—585 (PG 37, 566 A). Auch hier scheint uns mit der Bezeichnung Christi als ἔμπεδος eine Anspielung auf Homer μ 161 ὄφρ' ἔμπεδον ... vorzuliegen.

[35]) Epist. XXIII, 30 (CSEL 29, S. 186, Z. 19 — S. 187, Z. 4.)

[36]) Am schönsten auf einer Grabplatte der Firma Victora aus dem Coemeterium Gordiani: O. Marucchi, I Monumenti del Museo cristiano Pio-Lateranense, Milano 1910, Tafel 58. Auch bei O. Marucchi-F. Segmüller, Handbuch der christl. Archäologie, Einsiedeln 1912, S. 218, Fig. 65. — Vgl. auch F. J. Dölger, Sol Salutis², Münster 1925, S. 285.

[37]) Epist. XXIII, 30 (CSEL 29, S. 187, Z. 23—25).

Die Bilder im Hortus deliciarum der Herrat von Landsperg[38]) beweisen, wie beliebt auch im symbolfreudigen Frühmittelalter die dramatische Geschichte von dem an den Mastbaum gefesselten *dux Ulisses* geblieben ist, samt der christlichen Deutung. Trefflich ist der Mastbaum, an dem Odysseus angebunden ist, als Kreuzantenne gekennzeichnet. Das unmittelbare Vorbild für Herrat bildet ohne Zweifel Honorius Augustodunensis, der wiederum vor allem aus dem Lukaskommentar des Ambrosius geschöpft hat. Mit ihm beschließen wir diese unsere erste Untersuchung über die Theologie der *antenna crucis*. Honorius gibt den Rat, die Predigten ans Volk mit anregenden Geschichten zu würzen: *nam huiuscemodi verbis eis fastidium tollis.* So etwa mit dem rührenden Exempel vom gebundenen Odysseus. *Ulixes dicitur sapiens. Hic illaesus praeternavigat, quia christianus populus vere sapiens in navi Ecclesiae mare huius saeculi superenatat. Timore Dei se ad arborem navis, id est ad crucem Christi ligat. Sociis cera, id est incarnatione Christi, auditum obsigillat, ut a vitiis et concupiscentiis cor avertant et sola caelestia appetant. Sirenes submerguntur, quia concupiscentiae ab eis vigore spiritus praemunitur. Ipsi illaesi evadunt periculum, quia per victoriam ad Sanctorum perveniunt gaudia!*[39]).

Damit liegt nun das patristische Material vor für die durch Wilperts großes Sarkophagwerk neu angeregte Frage, ob es sich bei den christlichen Darstellungen des Mythus vom gefesselten Odysseus nur um eine Übernahme ursprünglich heidnischer Kunstwerke handle oder um eine genuin christliche Schöpfung. Eine eingehende archäologische Behandlung dieses Problems ginge über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Immerhin lassen sich aus dem bisher Gesagten doch einige grundsätzliche Erkenntnisse auch dafür ableiten. Es ist schon immer aufgefallen, daß die bisher gefundenen Darstellungen des homerischen Mythus auf Sarkophagen ausschließlich christlicher Herkunft sind: nur auf Sarkophagdeckeln des dritten Jahrhunderts ist uns die Abbildung erhalten, am schönsten auf dem des Lucius Furius Turanius (Museum von San Callisto) und auf dem des Aurelius Romanus (aus Aguzzano, jetzt im Thermenmuseum)[40]). Weicker meint, es sei nur Zufall, daß man bis jetzt keine unzweifelhaft heidnischen sepulkralen Abbildungen des Sirenen-Odysseus-Mythus gefunden habe, denn die christlichen seien zweifellos nur nachträglich übernommene, aus heidnischer Werkstatt stammende Skulpturen, oder doch jedenfalls ganz von solchen abhängig[41]). Der gleichen Meinung war schon J. B. de Rossi[42]). Das ist durchaus glaub-

[38]) Hortus deliciarum (ed. Straub-Keller, Straßburg 1879/99) Tafel LVII und LVIII. Die Beschriftung, die vom *Dux Ulisses* spricht, ist sicher aus Honorius entnommen.

[39]) Speculum Ecclesiae (PL 172, 857 AB).

[40]) J. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi, Rom 1929, Bildband 1, Tafel XXV, 3; XXIV, 7. — F. X. Kraus, Roma sotteranea, Freiburg 1873, S. 311, Fig. 47. — Aufzählung der Odysseussarkophage auch bei Bolte a. a. O. S. 34 f. — Müller S. 49. — Weicker S. 205 f.

[41]) Der Seelenvogel S. 205.

[42]) La croce d'oro rinvenuta nella basilica di S. Lorenzo: Bulletino di archeologia cristiana 1 (1863) S. 35 f.: „Quelle sculture sono pagane e reppresantano Ulisse legato all'albero della sua nave, che ode il canto delle Sirene. Gli antichi nell'età anteriore alla pace loro data da Constantino spesso comprarono nelle officine degli scultori sarcofagi già preparati."

würdig, wenn man an die Fülle der nicht sepulkralen Darstellungen des Mythus denkt und sich anderseits gegenwärtig hält, welch bedeutsame Rolle die Sirenenvorstellung im allgemeinen in der hellenistischen Welt des Jenseitsglaubens einnahm, und wie etwa die viel weniger geläufige, weil nicht volkstümlich sondern gelehrt aitiologisch erdachte Mythe vom Wettstreit der Sirenen mit den Musen auch auf heidnischen Sarkophagen vorkommt[43]). Somit ist es durchaus wahrscheinlich, das sich vornehme Christen des dritten Jahrhunderts der heidnischen Vorlagen für Sarkophagschmuck bedienen konnten, weil diese den Steinmetzen geläufig waren — und weil der Mythus im christlichen Denken eine treffliche Umdeutung erfahren hatte. Daraus aber ergibt sich die weitere Frage: aus welchen Zügen der oben gezeichneten Allegorie muß es erklärt werden, daß man gerade (und nur hier) auf Sarkophagen Wert auf die Odysseusdarstellung legte? Wilpert deutet den Mythus auf den Unterschied zwischen der wahren und der falschen Lehre: also im Sinne des mehr intellektuellen Typus, dessen Herkunft wir oben gezeigt haben[44]). Aber woher dann die speziell sepulkrale Bedeutung des Mythus? Ich meine, man müßte hier weniger auf das „Lehrhafte" in seinem Gegensatz zum „Moralischen" des zweiten, die Sirenen als Symbol der „Weltlust" auffassenden Typus hinweisen, als vielmehr auf die gemeinsame Herkunft der ganzen Allegorie. Sahen wir doch, daß auch bei Clemens und Hippolyt, trotz der vorwiegenden Betonung des Lehrhaften, die Sirenen ihren hellenistischen Charakter als lockende Dirnen bewahrt haben. Nicht dieser inhaltliche Unterschied also ist zu betonen: sondern die Theologie, aus der heraus den Vätern überhaupt der Gedanke kommen konnte, den Mythus zu übernehmen und christlich umzudeuten. Diese Theologie aber ist wesentlich eschatologisch: das Leben des Christen ist einer Seefahrt vergleichbar, ist „herrliche Gefahr" mit dem Ziel: der „Hafen des Himmels", wie Clemens[45]) sagte, die αἰώνιος σωτηρία, wie Methodius[46]) schrieb. Die Kirche ist eine ναῦς οὐρανοδρομοῦσα[47]). *Crucis arbor . . . hominem patriae repraesentat,* predigte Maximus[48]). Und Augustinus: *Gubernator est Christus in ligno crucis suae . . . perducentur ad terram quietis*[49]). *In portum salutis,* so beendet Paulinus seine Darstellung[50]). Und es ist nur wie ein Widerhall dieses aus der Jenseitsfreudigkeit der altchristlichen Symbolik tönenden Jubelrufs, wenn Aldhelm schrieb: *quatenus garrulo Sirenarum carmine spreto ratis recto cursu ad portum patriae prospere perducatur*[51]). Und Dungal: *ut velut ille providus Ithacus . . . divino agitante spiraminis flatu ad supernae portum patriae perveniatis*[52]). Es ist also genau der gleiche gedankliche Vorgang gewesen, der etwa Clemens von Alexandrien bewog, den

[43]) Weicker, Der Seelenvogel S. 76; S. 206 f.
[44]) I sarcofagi cristiani antichi, Rom 1929, Textband S. 14.
[45]) Protr. XIII, 118, 4 (I, S. 83, Z. 26 f.).
[46]) De autexusio 1, 2 (GCS Methodius S. 146, Z. 6); 1, 6 (S. 147, Z. 7 f.).
[47]) Clemens, Paidagog. III, 11, 59, 2 (I, S. 270, Z. 8).
[48]) Homilia 49 (PL 57, 339 C).
[49]) Enarr. in Ps. 103, 5 (PL 37, 1381 A).
[50]) Epist. XXIII, 30 (CSEL 29, S. 187, Z. 24).
[51]) Chartae 1 (MGH Auct. ant. XV, S. 508, Z. 8 f.).
[52]) Epist. 6 (MGH Epist. IV, S. 581, Z. 12 f.).

homerischen Mythus umdeutend zu verchristlichen, und den Lucius Furius Turanius, den Sarkophag seiner Grabesruhe mit dem homerischen Mythus schmücken zu lassen.

Damit liegt das erste, einstimmende Stück der altchristlichen Theologie von den Beziehungen zwischen Kirche und Kreuz vor uns. Wie von selbst ersteht uns nun die weitere Aufgabe, diese Spekulation aus der Verhüllung ihrer Symbolik herauszulösen und ihren tiefen Zusammenhängen nachzuspüren in einer Untersuchung über die Allegorie von dem aus dem Holz des Kreuzes gebildeten Schiff der Kirche. Aber aus dem christlichen Mythus von Odysseus am Mastbaum ist uns bereits einsichtig geworden — und die römischen Sarkophage des dritten Jahrhunderts beweisen es — daß die scheinbar so fernliegende und fast gekünstelt erscheinende Allegorie aus echt christlichen Tiefen stammt. Τοῖς λιμέσι οὐρανῶν, sagte am Anfang der Geschichte dieser christlichen Odyssee der Symboliker der Urkirche, Clemens. Und der Symboliker des Mittelalters, Honorius, beschloß sie mit den Worten: *ad Sanctorum perveniunt gaudia!*

KERYGMATISCHE FRAGEN

VON JOSEF ANDR. JUNGMANN

Es ist in den letzten Jahren — gewiß nicht zum ersten Male — der lobenswerte Versuch gemacht worden, neben der Aufreihung und Anlage der theologischen Traktate, wie sie in der wissenschaftlichen Theologie herkömmlich ist, einen Gesamtaufbau der Theologie zu entwerfen, der ganz unter dem Gesichtspunkt der seelsorglichen Aufgabe der Kirche und ihrer Glaubensverkündigung steht und der darum unmittelbar den Charakter des Christentums als Heilslehre und somit als Frohbotschaft hervortreten läßt[1]).

Dabei sollte aber ein anderes Anliegen nicht aus dem Auge verloren werden, das am Anfang stand und das auch dann noch bleibt, wenn die systembauende Theologie alle von ihr erfüllbaren kerygmatischen Wünsche erfüllt hat, sei es durch eine eigene Disziplin, sei es durch eine mehr christozentrische Linienführung in den hergebrachten Traktaten[2]). Das ist die Sorge für das Kerygma selbst, genauer: die Klarstellung der Eigengestalt und der möglichen Gestaltungen der christlichen Botschaft besonders an jenen Einzelpunkten, an denen eine Abhebung von den Formen des Dogmas nötig ist und wo diese Abhebung erfahrungsgemäß auf Schwierigkeiten stößt. Eine kerygmatische Theologie wird immer nur eine einzige, die beste Lösung der Darstellungsmöglichkeiten zu geben suchen, schon weil sie jede Lehre im ge-

[1]) Im Vordergrund stehen die Arbeiten von Hugo Rahner, Eine Theologie der Verkündigung², Freiburg 1939, und F. Dander, Christus alles und in allen, Innsbruck 1939; s. nun auch die Skizze von J. Pascher, Die Frohbotschaft im Wort: Theologie u. Glaube 33 (1941) 41—47; vgl. ebd. 153—161.

[2]) In der Diskussion um eine besondere Verkündigungstheologie hat sich eine Mehrheit von Stimmen gegen die Notwendigkeit einer solchen ausgesprochen mit dem Hinweis, daß jede Theologie Heilstheologie sein und der Verkündigung dienen müsse; s. zuletzt H. Weisweiler, Die Grundfrage der Verkündigungstheologie: Scholastik 15 (1940) 228—232; Th. Soiron, Verkündigungstheologie? Die Theologie als Heilstheologie: Wissenschaft u. Weisheit 7 (1939) 223 ff. (wiederholt in dem Sammelband „Theologische Gegenwartsfragen", hrsg. von E. Schlund, Regensburg 1940, 9—34). Die vorausliegende Literatur bei Rahner a. a. O. 4 f. Es ist das ein Ergebnis, das im Grunde die an unsern Vorstoß geknüpften Hoffnungen übertrifft. Wenn Theologie als Heilstheologie aufgefaßt und demgemäß gestaltet wird, ist eine besondere Verkündigungstheologie tatsächlich überflüssig. Es bleibt dann nur die Frage übrig, ob und in welchem Sinn die volle Lösung der der einen Theologie obliegenden Aufgabe doch eine praktische Trennung begründen würde. Die von F. Lakner schon ZkTh 62 (1938) 28 ff. dafür geltend gemachten Gedankengänge dürften noch zu recht bestehen. In die gleiche Richtung weist die Anregung, die B. Poschmann, Theol. Revue 39 (1940) 122 gibt, man solle die nochmalige Behandlung des dogmatischen Stoffes im Seminarjahr vornehmen im Sinne der Verkündigungstheologie. — Erst eben vor Abschluß des Druckes kommt zu unserer Kenntnis A. Stolz, De theologia kerygmatica: Angelicum 17 (1940) 337—351. Auch St. bestreitet, daß es eine rein auf Wissen bedachte Theologie, eine Art übernatürliche Metaphysik geben könne, und verlangt von der als *charisma* aufgefaßten Theologie die Betonung der Heilsbotschaft. Es gilt also von seiner Stellungnahme das oben Gesagte. Was er Rahner vorwirft, als beruhe die dogmatische Theologie nach ihm nur auf den feierlichen Definitionen des kirchlichen Lehramtes, hätte eine genauere Lektüre als Mißverständnis erkennen müssen (vgl. Rahner 9: „hauptsächlich" gegen Stolz 350: *tantum;* außerdem spricht Rahner nur von der empirischen Erscheinung der heutigen Theologie).

schlossenen Aufbau darbietet. Die praktische Verkündigung aber braucht eine gewisse Breite der Möglichkeiten, schon weil sie nur selten systematisch vorangehen kann.

Die dafür erforderliche Arbeit kann gewiß weithin geleistet werden durch praktische Beispiele und durch Bereitstellung einschlägigen Materials im Sinne einer materialen Homiletik[3]), aber sie muß auch in grundsätzlichen Erörterungen geleistet werden, als Besinnung auf Gesetze, die für die fruchtbare Begegnung des jeweils in Rede stehenden Lehrpunktes mit dem hörenden Menschen bestehen. Eine wichtige Vorarbeit dafür sind die historischen Studien, die der Sprache der kirchlichen Verkündigung nachgehen[4]). Im folgenden sollen nur in loser Folge einige Punkte bezeichnet werden, an denen eine solche Besinnung ratsam erscheint. Die Auswahl ist hauptsächlich bestimmt durch Beobachtungen, die sich ergaben bei der Durchsicht von volkstümlichen Darstellungen der Glaubenslehre aus letzter Zeit[5]). Dabei kann es sich nicht um erschöpfende Lösungen, sondern lediglich um Hinweise und Anregungen handeln.

I. Offenbarung und Heilswerk

Die wissenschaftliche Theologie fragt zuerst nach der Möglichkeit und der Tatsächlichkeit der Offenbarung, fragt nach den irdischen Trägern des geoffenbarten Gotteswortes, stellt das Lehramt der Kirche und den Fundort ihrer Lehre (in Schrift und Überlieferung) ins Licht und umschreibt die Pflicht der gläubigen Annahme dieser Lehre. Auch die Katechismen und die volkstümlichen Darstellungen der christlichen Lehre gehen meist in abgekürzter Form diesen Weg. Ist dieser Weg auch für die Verkündigung selbst der einzig mögliche?

Christentum ist auch Lehre, aber es ist zuerst und vor allem eine Tatsache. Es ist nicht so, daß Gott zu uns Menschen vor allem nur hat sprechen und uns viele erhebende Dinge mitteilen wollen, die wir für wahr halten und auch zur Richtschnur unseres Lebens nehmen müssen: über sein eigenes Innenleben, über Engel- und Menschenwelt, über den Sündenfall und auch über den Erlöser. Es war ihm nicht vor allem zu tun um eine Erleuchtung des Menschengeistes, so wie die Gnosis es sich dachte; sondern Gottes Sohn ist Mensch geworden und hat als neuer Adam eine neue Menschheit begründet. Darum ergeht nun die Botschaft: das Himmelreich ist nahe; Kommet zur Hochzeit! Diese Botschaft sollen wir weitergeben.

Es ist also dort, wo wir einen kurzen Weg der christlichen Verkündigung suchen, nicht nötig, unsere Zuhörer, die sich bereits gläubig um uns versammelt haben, zunächst bei der Verpflichtung festzuhalten, alles gläubig anzuhören und anzunehmen, was Gott über irgendwelche Gegenstände zu uns gesprochen hat und durch die Kirche uns verkünden läßt. Es ist auch

---

[3]) Vgl. die bisher erschienenen Bände von A. Koch, Homiletisches Handbuch. Freiburg 1937 ff.

[4]) Beispielsweise sei hingewiesen auf die Arbeiten von F. J. Dölger über „Ichthys" und über „Sol salutis" oder von Hugo Rahner über „Gottesgeburt" und „Mysterium lunae" (ZkTh 1935, bzw. 1939/40) sowie nunmehr auch über „Antenna Crucis".

[5]) Siehe die Besprechung von Neuerscheinungen ZkTh 64 (1940) 167—169.

nicht vordringlich, ihnen die logische Begründung und den psychologischen Aufbau dieser gläubigen Annahme reflex bewußt zu machen. Das mag eine *cura posterior* bleiben, der wir an späterer Stelle, in weiterem Ausbau des gläubigen Denkens, Rechnung tragen. Das erste ist und bleibt, daß wir unsere Botschaft sagen.

II. Christus als geschichtliche Erscheinung

Unsere Glaubensverkündigung wird also — soweit es nicht nötig ist, vorerst die aus der natürlichen Offenbarung gewonnene Gotteserkenntnis zu klären — mit der durch Christus gegebenen Neuordnung, ja vielleicht kurzerhand mit Christus selbst beginnen, mit ihm, der unser Weg zu Gott ist. Aber wie sollen wir Christus einführen? Sollen wir mit dem Nachweis beginnen, daß Christus wirklich gelebt hat? Sollen wir die Zeugnisse der außerchristlichen Schriftsteller Sueton und Tacitus und Flavius Josephus und das ganze schwere Rüstzeug der Fundamentaltheologie ins Feld führen[6]). Wer nicht historisch gebildet ist, den wird das höchstens zur Skepsis stimmen, zumal wenn er etwa hört, daß die ältesten erhaltenen Tacitushandschriften erst aus einem späten Jahrhundert stammen, mögen dann auch die Bibelhandschriften bis nahe an die Zeit der Apostel heranreichen. Ist die Christustatsache wirklich nur für historisch gebildete Menschen zugänglich? Ist Christus wirklich nur eine historische Größe, etwa wie Perikles oder Theodorich, deren Werke längst zerfallen und von denen nur die Zeugnisse der Geschichtsschreiber auf uns gekommen sind? Ist er überhaupt vergangen?

Seine Gestalt steht hochaufgerichtet mitten in der Weltgeschichte. Auch die Völker, die nicht an ihn glauben, sehen sich genötigt, die Jahre von seiner Geburt an zu zählen. Obwohl er nur eine kurze Weile unter den Menschen gelebt, obwohl er nur ein paar Schritte über diese Erde hin getan hat, hallen diese Schritte noch immer durch die Jahrhunderte. Die größte Bewegung hat von ihm ihren Ausgang genommen. Bis in die Gegenwart schließt sich Wellenring um Wellenring. Bis in den Frieden der Dörfer und bis in die Straßen unserer Großstädte reicht der Wellenschlag. Hier geht eine Ordensfrau des Weges, um einen Kranken zu pflegen; dort schaut ein Kirchenportal in den Markt herein und darüber steht das Kreuz, Sein Zeichen; und die Stätten der Kunst sind voll von Seinem Namen und unsere Sprache und unsere ganze Kultur trägt tausendfältig das Gepräge Seines Einflusses. Es ist also die Aufgabe unserer Predigt, den unbefangenen Blick auf diese Wirklichkeit hinzulenken, im Bewußtsein alle Auswirkungen christlichen Glaubens und christlichen Lebens, alle Arbeiten der Kirche in ihren Ämtern, ja auch das christliche Erbe in den außerkatholischen Glaubensgemeinschaften und die Auswirkungen in der uns umgebenden Kultur des Abendlandes zusammenzuführen und sie um ihren Ursprung zu befragen. Sie weisen alle auf die eine Gestalt zurück. Christus ist uns heute mindestens so gegenwärtig wie ein Franco oder ein Ford oder sonst ein großer Zeitgenosse, den wir nie gesehen haben und der nur indirekt unser Leben berührt[7]).

[6]) So verfährt die volkstümliche Darstellung von Josef Huber, Glaubst Du das?, Donauwörth 1939.

[7]) Zu dem hier vorliegenden Problem der Zeitlichkeit der geistigen Geschichte des Menschen vgl. Karl Rahner, Hörer des Wortes, München 1941, 210 f.

So ist es auch hier wieder eine Aufgabe zweiter Ordnung, nach Möglichkeit zu zeigen, wie sich von den mannigfaltigen Erscheinungen christlicher Kultur die Linien auch auf den Wegen der geschichtlichen Wissenschaft zurückverfolgen lassen und wie alle diese Linien schließlich in einem Punkt sich treffen, den auch die Urkunden der christlichen Botschaft bezeichnen, in Jesus von Nazareth, dem Gottmenschen, der vor neunzehn Jahrhunderten unter uns gelebt hat und von dem die Kirche Zeugnis gibt.

III. Vorstufen zur Christusbotschaft?

Es scheint nun aber doch die Frage zu bleiben: wie soll die Person Christi psychologisch eingeführt werden? Sein Kommen darf doch nicht als ein Akt göttlicher Willkür erscheinen. Wie soll in der Seele die Bereitschaft geweckt werden, ihn aufzunehmen, ihm Verständnis entgegenzubringen?

Ein Weg ist die Erzählung der Heilsgeschichte, so wie wir sie schon den Kindern vortragen: vom Fall der ersten Menschen, von der Verheißung des Erlösers, vom Warten der Menschen auf ihn, von seinem endlichen Kommen. Auch in unseren Katechismen wird allgemein dieser Weg eingeschlagen. Das ist ein Aspekt. Aber ist es nötig, auch in einer auf das Wesentliche zusammengedrängten Verkündigung der Heilsbotschaft, in einer ersten Orientierung und in jeder Wiederholung immer wieder „mit Adam und Eva" anzufangen?

Ein anderer und doch verwandter Weg ist das Verfahren, zuerst die Erlösungsbedürftigkeit und die Erlösungssehnsucht der Menschen zu schildern, vor allem die Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungssehnsucht zur Zeit Christi. So liest man es in verschiedenen Volkskatechismen oder, wo es ja naheliegt, in Adventbetrachtungen. Sie malen die Lage der Menschheit zur Zeit Christi in kräftigen Farben, sammeln die Äußerungen von Philosophen, die nach dem Gerechten ausgeschaut haben, lassen die Sibylle sprechen, nicht zu reden vom auserwählten Volk, in dem wir den Chor des Adventrufes: „Tauet, Himmel, den Gerechten" immer stärker anschwellen hören, bis er endlich erhört wird. Als Bild der objektiven Lage, der Erlösungsbedürftigkeit, sind solche Schilderungen ohne Zweifel berechtigt. Die subjektiv empfundene Not aber, die wirklich in den Herzen lebendig gewordene Sehnsucht wird von den historischen Quellen, besonders soweit es sich um die Heidenvölker handelt, wesentlich weniger lebhaft gezeichnet[8]). Noch schwerer ist es offenbar, durch eine Schilderung der Lage der heutigen christusfernen Menschheit auf weitere Strecken hin ein Bild nicht nur von Erlösungsbedürftigkeit, sondern auch von Erlösungssehnsucht zu gewinnen. Ja, wir würden heute sogar vielen Menschen den Zugang zum Christentum und das Verständnis für Christus verbauen, wollten wir viele Worte machen vom Elend dieser Welt, von der Hinfälligkeit aller irdischen Güter, vom Hunger nach Licht, Trost und Frieden.

Sind wir eigentlich auf ein solches in Molltönen gehaltenes Präludium zur Christusbotschaft angewiesen? Setzt denn die Botschaft von der Gnade, in der die Lehre von Christus offenbar gipfelt, in uns Menschen eine nach ihr ausschauende Sehnsucht oder auch nur eine Bedürftigkeit voraus? Im

[8]) K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg 1939, 85 ff.

Gegenteil, die Dogmatik betont als ein Wesensmoment der Gnade, daß ihr im Menschen seiner Natur nach kein Bedürfnis, ja nicht einmal eine positive Empfänglichkeit, geschweige denn eine eigentliche Sehnsucht entspreche. Die tatsächliche Erhebung in die Übernatur aber ist doch so wenig physiologisch erfahrbar und faßbar, daß die Glaubensverkündigung daran schwerlich anknüpfen kann.

Freilich ist Christus auch Erlöser von der Sünde und die Menschheit ist tatsächlich in Sünde verstrickt; ja, aus der Offenbarung wissen wir von der Erbschuld, die auf unserem Geschlechte liegt. Aber werden wir auch nur die Sünder, die schon unter unseren Kanzeln stehen, von dieser Seite her für Christus erwärmen können? Und wenn es uns gelingt, laufen wir nicht Gefahr, daß man das Werk Christi nun doch nur als Wiederherstellung der sittlichen Ordnung und als Hilfe zu einem Leben nach den Geboten auffaßt, daß man also die Botschaft von der Gnade, die wir dann folgen lassen, gar nicht mehr hört?

So scheint es richtiger zu sein, grundsätzlich auf alle diese Einstimmungen und Vorbereitungen zu verzichten, das Heilswerk in seiner göttlichen Willkürlichkeit zu belassen und zunächst einfach die Christustatsache vor die Menschen hinzustellen: in Christus ist ein Bote Gottes in der Welt erschienen, um uns den Weg zu weisen heim zum Vater. Das ist das zentrale Ereignis der Weltgeschichte, das in Christentum und Kirche unter uns fortdauert und an dem niemand achtlos vorübergehen kann. Vorausgesetzt ist dabei nur das, was in allen, zu denen wir überhaupt sprechen können, schon verwirklicht ist: daß sie Interesse haben für Gott und Religion, ein Interesse, das wir freilich beleben müssen, besonders in die Richtung des Grundsatzes hin: es geht nicht an, daß wir nach eigenem Gutdünken unser Verhältnis zu Gott bestimmen: wir müssen mindestens hören, ob er zu uns sprechen will oder gesprochen hat. Und er hat gesprochen. Er ruft uns in sein Reich zur Teilnahme an seinem Leben. Und er tut dies, obwohl er sieht, daß wir Sünder sind: er ruft uns zur Buße und zur Gnade im Kreuze seines Sohnes.

IV. Der Heilige Geist und die Gnade

Aus dem Gesagten ist es einigermaßen deutlich geworden, daß man auf mancherlei Vorstufen verzichten kann, wenn man Person und Werk des Gottmenschen vor Hörern entwickeln will, denen erst einmal das Verständnis für das (von ihnen bislang vielleicht gewohnheitsmäßig gelebte) Christentum erschlossen werden soll. Umsomehr Fleiß wird man darauf verlegen müssen, nun wirklich in Christus den Weg sichtbar werden zu lassen, der zu Gott führt: In den Worten unseres Herrn, in seinem Leben und Sterben liegt dieser Weg vor uns, liegt vor uns freilich nicht als eine bloß belehrende Wegweisung, sondern vor allem als Werk der Erlösung.

Dieses Werk der Erlösung reicht ins Leben des Einzelnen hinein und zieht es in seine Kreise durch die Sakramente und durch die Gnade. Es ist bemerkenswert, daß es in der Verkündigung nicht so schwer gelingt, die Sakramente als Frucht der Erlösung darzustellen, als siebenfachen Quell, der am Fuße des Kreuzes entspringt[9]). Dagegen scheint es schwerer zu sein,

[9]) So z. B. J. Huber, Glaubst du das? 60 ff.

auch die Gnade in diesen schlichten Grundriß so einzuzeichnen, daß die Übersicht, das gewinnende Gesamtbild nicht gestört oder kompliziert, sondern lichtvoll gerundet wird.

Es ist ein in der Überlieferung wohlbegründetes Vorgehen, das Leben der Gnade in Verbindung mit der Lehre vom Heiligen Geist zu entwickeln. Das Apostolische Symbolum zeigt uns schon diesen Weg, die Väterkatechese ist ihn gegangen, und wir tun gut, daran festzuhalten.

Aber dabei gilt es, eine Klippe zu vermeiden. Die Durchschnittskatechese führt nämlich den Hl. Geist nun in ähnlicher Weise ein, wie beim Erlösungswerk die zweite Person der Gottheit eingeführt wurde: Das Erlösungswerk ist vom Sohne vollbracht worden, die Heiligung ist das Werk des Hl. Geistes. Er hat die Apostel erleuchtet, er erleuchtet die Kirche und jede einzelne Seele und hilft zu jedem guten Werk. Die Konsequenz drängt dann dazu, in derselben Weise die Schöpfung dem himmlischen Vater zuzueignen. So ergibt sich schon eine Dreiteilung im Inhalt der Heilslehre: neben das Werk Christi treten als beigeordnete Größen und als weitere Gegenstände unseres Glaubens das Werk des Vaters und das des Geistes[10]).

Es handelt sich nicht darum, die theologische Zulässigkeit einer solchen Darstellungsweise zu bestreiten. Sie steht außer Frage; denn ich kann, wie so manches andere, so auch einmal die Verbindungslinien, die die Heilsgüter mit der Person Christi verknüpfen, zurücktreten und andere Linien hervortreten lassen. Wohl aber dürfen wir fragen, ob das notwendig oder ratsam ist. Denn ohne Zweifel verliert das zunächst überwältigend einfache und gewaltige Bild der christlichen Botschaft so an Geschlossenheit.

Genauer gefaßt, muß die Frage lauten: Ist es notwendig, den Hl. Geist als ein neues handelndes Subjekt, als Wirkursache *(causa efficiens)* der Heiligung einzuführen? Die Frage ist zu verneinen. Bewirkt wird die Heiligung durch den Dreieinigen Gott, weil alles Wirken der göttlichen Personen nach außen nicht bloß ein gemeinsames, sondern ein einziges Wirken ist. Wenn ich vom Hl. Geiste sage, er wirke in der Seele, so kann das nur heißen: Gott wirkt in der Seele. Nur das Wirken des Gottmenschen, das von seiner Menschennatur ausgeht, hebt sich davon ab, wie gegen die Monotheleten ausdrücklich definiert ist. So können wir wohl im eigentlichen Sinne sagen, daß Christus den reuigen Sünder, der die Lossprechung empfängt, durch sein Werkzeug, den Priester, von der Sünde reinigt (als *causa efficiens moralis)*, wir können dasselbe von Gott aussagen, der die Erneuerung physisch in der Seele wirkt (als *causa efficiens physica)*, aber wir können nicht ein physisches Wirken von der Person des Hl. Geistes (im Sinne eines ihm persönlich eigenen Wirkens) aussagen.

Anderseits ist es Tatsache, daß schon im Neuen Testament und dann in der ganzen altchristlichen Literatur die Gnade mit Vorliebe im Zusammenhang mit dem Hl. Geist dargestellt wird. Auch das Apostolische Symbolum stellt den Hl. Geist an die Spitze des Abschnittes, der von den Heilsgütern handelt.

---

[10]) Siehe etwa den in solcher Weise gewählten Aufbau in dem sonst vortrefflichen Buche von L. Grimm, Der katholische Christ in seiner Welt, I: Gott und sein Werk, Freiburg 1940.

Bei genauerem Zusehen aber finden wir, daß diese Ausdrucksweise, wo es sich um die Heiligung des Menschen handelt, nach einem festen Gesetz gebraucht wird: in der Weise nämlich, daß der Hl. Geist zunächst als erste der Gaben erscheint, die wir in der Ordnung der Gnade empfangen: er ist die unerschaffene Gnade, er erfüllt die Herzen und heiligt sie durch seine Einwohnung, er ist der Quellpunkt allen weiteren Gnadenlebens. Mit anderen Worten: der Hl. Geist wird zunächst nur nach Art einer *causa formalis* unserer Heiligung eingeführt, als das neue Lebensprinzip, dessen Vorhandensein das Gnadenleben mit sich bringt, so ähnlich wie die Seele dem Leibe durch ihre Anwesenheit das Leben mitteilt. Erst in zweiter Linie und erst auf dem Hintergrunde dieser Betrachtungsweise ist auch davon die Rede, daß der in uns wohnende Hl. Geist uns lehrt und mahnt und führt, also in der Weise einer *causa efficiens* wirkt, so daß sekundär auch die wirkursächliche Rolle im Gnadenleben wie von Gott so auch vom Hl. Geiste ausgesagt wird.

Wir stehen hier vor der bekannten Sprechweise der Appropriation. Diese wird nach dem Gesagten — der Einzelnachweis wäre lohnend — in den Glaubensquellen nicht schematisch in der Weise angewandt, daß alles Gnadenwirken dem Hl. Geiste zugeeignet wird (wegen der schon in seinem Namen aufscheinenden Beziehung zur Heiligung), sondern nur so weit, als dadurch die Geschlossenheit der Botschaft von der Erneuerung der Welt durch Christus nicht beeinträchtigt wird[11]).

Das ist von Bedeutung für unsere katechetische Sprache. Wir werden wohl die Gnade, in der sich Gott selber dem Menschen schenkt, als Einwohnung des Hl. Geistes bezeichnen, der uns geschenkt wird; denn so wird auf leichte Weise die Übernatürlichkeit der Gnade deutlich gemacht. Dabei fügt sich diese Ausdrucksweise ohne Schwierigkeit in das Bild der Erlösung ein, in dessen Mittelpunkt Christus steht: es ist Sein Geist, wir erhalten Anteil an Seinem Leben, an Seiner Heiligkeit; ja er selber spendet diesen Geist[12]). Wir werden aber dort, wo wir das Bild der Glaubenswelt so überschaubar und durchsichtig als möglich halten müssen, nur sparsam und nur auf dem genannten Hintergrunde vom Rechte Gebrauch machen, auch die Einzelakte des Gnadenlebens vom Hl. Geiste herzuleiten und ihn so als Wirkursache einzuführen. Jedenfalls werden wir am besten ganz auf das Schema verzichten, das nur scheinbar klar ist: „Der Hl. Geist spendet die Gnaden aus, die Christus verdient hat"[13]), weil so die Heiligung zu einem vom Werke Christi unnötig scharf getrennten und nur äußerlich mit ihm verbundenen Eigenwerk des Hl. Geistes wird. Wir werden vielmehr für den Gesamt-

[11]) Um ein Beispiel anzuführen: In dem kürzlich auch deutsch herausgegebenen „Bekenntnis des hl. Patrick" (Zeugen des Wortes 25) c. 14 (=PL 53, 802) wird das Christusbekenntnis wie folgt weitergeführt: „Er wurde Mensch und nach Überwindung des Todes vom Vater in den Himmel aufgenommen ... er wird einem jeden vergelten nach seinen Werken. Und er hat in reichem Maße den Hl. Geist über uns ausgegossen, Gabe und Pfand der Unsterblichkeit, der bewirkt, daß alle, die glauben und dem Glauben folgen, Kinder Gottes und Miterben Christi werden."

[12]) Wie vertraut diese letztere Ausdrucksweise den Vätern war, zeigt Hugo Rahner, Eine Theologie der Verkündigung 67—81.

[13]) Deutscher Einheitskatechismus, Fr. 58; ähnlich andere Katechismen.

rahmen der Heiligung bei der Ausdrucksweise bleiben, daß Gott oder Christus uns die Gnade verleiht — bzw. uns den Hl. Geist spendet.

V. Trinitarische Dreiteilung?

Damit ist unter einem auch die andere Frage gelöst, ob die Aufspaltung der christlichen Botschaft in ein dreifaches Werk der drei göttlichen Personen vermieden werden kann. Sie kann vermieden werden und sie soll es auch immer dort, wo es um den schlichtesten und durchsichtigsten Ausdruck für unsere Botschaft geht. Es wird auch gut sein, dort, wo das Bild der Glaubenswelt noch nicht gefestigt und geklärt ist, zunächst überhaupt eine Ausdrucksweise zu vermeiden, die trotz allem wortmäßigen Bekenntnis zur Einheit Gottes doch im schlichten Denken aus der Dreiheit der Personen eine Dreiheit der wirkenden Prinzipien werden läßt.

Darum sind auch in der Redeweise der Kirche bestimmte Gesetze dieser Art feststellbar. In den liturgischen Orationen z. B., in denen das vorausgegangene Gebet vom Priester zusammengefaßt wird und die insofern einen katechetischen Grundzug aufweisen, wird das Gebet nie, nicht einmal dort, wo die „Gaben des Hl. Geistes" erbeten werden, an den Hl. Geist gerichtet. Wohl hat in den vorausgehenden, freier stilisierten Gebeten der Ruf nach dem Kommen des Hl. Geistes eine Stelle: *Veni Sancte Spiritus;* aber die Orationen, in denen die betreffende Gnade oder Gabe letztlich durch den Priester erbeten wird, ist immer an Gott *(Omnipotens, aeterne Deus)* oder an Christus gerichtet. So lassen sogar auch altchristliche Hymnen wie das Gloria und das Te Deum, die vermöge ihres poetischen Charakters nicht an so strenge Gesetze gebunden sein müßten, auf die Gottesanrede die Christusanrede mit den entsprechenden Anrufungen folgen, fügen dann aber nicht eine besondere Gebetsfolge an den Hl. Geist an, während heutige Stilisierung es kaum wagen würde, darauf zu verzichten.

Hier treten die großen Umrisse des christlichen Kerygmas hervor, wie sie etwa in den Briefanfängen des hl. Paulus sichtbar werden, aber auch bei Johannes: Daß wir Gott erkennen, und den er gesandt hat, Jesus Christus, das ist das ewige Leben. Das Gottsuchen ist dem Menschen schon aufgetragen in der Schöpfungsordnung, vor aller Offenbarung und vor allem Christentum. Gott bleibt der Ausgangspunkt aller Gedanken, wenn wir ihn auch erst in Christus voller kennen lernen. Gott ist die große Frage, die in jeder Menschenseele von selber aufsteht. Die Antwort, die das Christentum darauf gibt, die Lösung und der eigentliche Inhalt der christlichen Botschaft ist: Christus der Gottessohn, der vom Vater gekommen ist und der uns im Heiligen Geiste zum Vater zurückführt.

NEUERSCHEINUNGEN

KIRCHENRECHT

Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern. In Verbindung mit Wilhelm Laforet hrsg. von Martin Grabmann und Karl Hofmann. gr 8° (VII u. 687 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. RM. 32.—. Die achtundzwanzig beitragenden Gelehrten kommen von der deutschen Universität in Prag, aus der Ostmark, aus Bayern und schließlich aus dem ganzen deutschen Raum. So zeichnen sie den Lebensweg des Geehrten in seiner Wirksamkeit an der deutschen Universität in Prag, an den Universitäten Wien und München, in der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, und seinem Einfluß auf die Wissenschaft überhaupt, der sich nicht auf Deutschland beschränkt, sondern besonders durch die spanische Übersetzung des Lehrbuches für Kirchenrecht darüber hinausgeht. Die verschiedenen Beiträge behandeln Kanonistisches, Historisches, Liturgisches; Fragen der Rechtsgeschichte sind behandelt aus allen Zeitaltern der Kirche, besonders aus dem späteren Mittelalter. Die reichhaltigen Studien spiegeln so die Wesenszüge der Arbeiten nnd Forschungen des Gefeierten wieder. Auf das Einzelne einzugehen ist bei der Vielgestaltigkeit der Beiträge unmöglich. Das lange „Verzeichnis der Schriften Eduard Eichmanns" im Anhang führt die Ergebnisse kirchenrechtlicher Studien auf, die sich nicht engherzig an den Buchstaben klammern, sondern seit 1920 immer wieder den Bedürfnissen der Zeit nachgehen und aus Recht und Geschichte lösende Antworten finden. Gottfried Heinzel.

Heribert Jone O. M. Cap., Gesetzbuch des kanonischen Rechts. Erklärung der Kanones. III: Prozeß- und Strafrecht (Kan. 1552—2414). gr. 8° (613 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. RM. 11.—. Mit diesem Bande ist der erste große deutsche Kommentar zu CIC abgeschlossen. Auch dem Schlußband, der das 4. und 5. Buch des kirchlichen Gesetzbuches wiedergibt, eignen die Vorzüge, die ZkTh 64 (1940) 223 an den ersten Bänden gerühmt wurden. Die Praxis bestätigte bereits dieses Urteil, greifen doch immer mehr Priester nach diesem Buch, wenn sie sich über Einzelfragen rasch orientieren wollen. Die Brauchbarkeit der ersten Bände wird durch diesen letzten noch erhöht, weil er ein sorgfältig gearbeitetes Sachregister für das Gesamtwerk bringt, das nicht eine bloße Übersetzung von Gasparris Index analytico-alphabeticus ist, sondern eine Neubearbeitung. — In der Erklärung des can. 2250, § 2 ist die Rede von einer indirekten Nachlassung der Sünden, die *ratione censurae* reserviert sind. Das scheint ein Widerspruch zu sein mit der Erläuterung des can. 893, § 1, auf den verwiesen wird. Diese Besserungsstrafen verhindern ja den Sakramentenempfang überhaupt, so daß etwa vorhandene andere schwere Sünden des zensurierten auch reserviert sind *ratione censurae*, d. h. durch die sakramentale Lossprechung nicht getilgt werden dürfen, bevor die Strafe behoben ist. Die Jurisdiktion des Priesters über die Sünden wird durch die Reservation der Zensur nicht beschränkt, er darf sie nur nicht ausüben. Übt er sie aber aus, so wirkt sie allen angeklagten Sünden gegenüber gleich und direkt. Damit fällt wohl die Verpflichtung einer Wiederholung der Beicht aus dem dort angeführten Grunde. H.

Burkhard Mathis O. M. Cap., Das katholische Kirchenrecht für den Laien. kl. 8° (661 S.) Paderborn 1940, Schöningh. RM. 6.—, geb. RM. 7.80. — Der

Verf. war bestrebt, das Material des CIC in gedrängter Zusammenfassung vorzulegen und dabei jene Teile weiter auszuführen, die den Laien unmittelbar berühren; es galt dabei „wissenschaftliche Genauigkeit mit einer leicht faßlichen Darbietung" zu verbinden (6). Zweckentsprechend hat er auf größeren wissenschaftlichen Apparat und auf die Zergliederung strittiger Fragen verzichtet. Überhaupt hat er bei gewissenhaftester Anlehnung an den Codex in der Stoffanordnung nicht so sehr das Formaljuridische, als vielmehr das Religiös-Kirchliche herausgearbeitet. Darum sind Fragen, die für die Laien immer oder augenblicklich aktuell sind, eingehender erörtert, so der Vorwurf einer Überbetonung des Klerikers im Recht (68. 185. 245. 293. 369), die Stellung der Frau in der Kirche (75), Begriff des Papsttums (102), Nationalität des Papstes (107), schlechte Päpste (111), Bedeutung des Ordensstandes (141), Vereine und Pfarrgedanke (223), Kirchengemeinde (520), Vermögensfähigkeit der Kirche (526).

Der Ausdruck „christkatholisch" für „altkatholisch" ist mancherorts mißverständlich (69). Seit dem Runderlaß des Ministers des Innern vom 26. April 1935 wird in Deutschland mit dem Worte „Mischehe" nicht mehr die bekenntnisverschiedene Ehe bezeichnet. Für den äußeren Rechtsbereich hat der Pfarrer wohl überhaupt keine *iurisdictio (ordinaria)* (136). Mit Rücksicht auf can. 2255 fällt es schwer, den Häresieverdacht eine Besserungsstrafe zu nennen; nach can. 2227 sind die Bischöfe wohl von tatverhängten Suspensionen und Interdikten, aber nicht von Besserungsstrafen als solchen ausgenommen (233 Anm. 2). An Allerseelen muß der Priester eine Messe nach Meinung des Hl. Vaters applizieren und eine für alle Verstorbenen (268 Anm. 1). Materie des Bußsakramentes sind nicht innere Willensakte, sondern Anklage und äußerer Ausdruck von Reue und Vorsatz (284). Das Erlebnis unserer sündhaften Existenz als Sinn der Beichte ist wohl etwas zu wenig (283. 302 Anm. 1). Die geltende Praxis pflegt nicht mehr um Lösung eines Eheverlöbnisses beim Apostolischen Stuhle anzusuchen (336). — Ob es nicht fruchtbarer wäre für ein Laienkirchenrecht, anstatt soviel Einzelwissen mitzuteilen, den einzigen, vielverkannten Grundsatz stärker aufleuchten zu lassen: „Letztes und höchstes Ziel der Kirchengesetze und des Kirchenrechts ist das Heil der Seelen und der Völker sowie die Ehre Gottes. Das Recht muß der Ordnung und der Liebe dienen" (20)? H.

Timotheus Schäfer O. M. Cap., De Religiosis ad normam CIC. Ed. III. 8° (LXIII et 1370 S.) Roma 1940, S. A. L. E. R. Lire 94.—. „Das Ordensrecht nach dem CIC" auf 406 Seiten, „Compendium de Religiosis" auf 727 Seiten, „De Religiosis" auf 1370 Seiten, das ist der Werdegang dieser wahren Summe des modernen Ordensrechtes, die uns der verdiente Lektor und Konsultor an drei Römischen Kongregationen schenkt. In 17 Teilen werden die can. 487—681 erklärt; die neuen Entscheidungen, Erklärungen, Instruktionen werden dabei meist im Wortlaut angeführt. Der Anhang I behandelt in derselben Art das Vereinsrecht der Laien, Anhang II bringt die Normalstatuten für die Außenschwestern in den alten Nonnenklöstern. Die lebendige Entwicklung seit dem Erscheinen des CIC rechtfertigt es, auch das Laienvereinsrecht in einem Ordensrecht zu behandeln. Haben doch die Bedürfnisse des kirchlichen Lebens in den letzten zwanzig Jahren Ansätze und Neubildungen hervorgetrieben, die sich weder in das Vereinsrecht noch in das Ordensrecht des Gesetzbuches ohneweiters einreihen lassen. Gerade das Wissen und die Erfahrung des Verf.s wären berufen, auf diesem noch so wenig bearbeiteten Gebiete über den Wortlaut des Codex hinaus die Rechtsnormen aufzuweisen, wie es etwa Ph. Hofmeister, „Die Rechtsverhältnisse der weltlichen Schwesternschaften" im Archiv f. kath. Kirchenrecht 117 (1937) 127—146 versucht. Wenn bei der Würdigung der 1. Auflage (ZkTh 53

[1929] 307) die Neuanlage des Index analyticus empfohlen wurde, so muß nun mit Dank festgestellt werden, daß der neue, über 200 Seiten starke Index den höchsten Anforderungen entspricht. H.

Nikolaus Hilling, Kirchliches Rechtsbuch für Ordensfrauen. gr. 8° (194 S.) Kevelaer 1940, Butzon u. Berker. RM. 3.50. — Der bekannte Herausgeber des „Archiv für kath. Kirchenrecht" ließ seit 1925 in der Zeitschrift für Ordensfrauen „An heiligen Quellen" eine Artikelreihe erscheinen über die ordensrechtlichen Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches. Zum Nutzen für die Ordensfrauen, aber auch der Spirituale und Pfarrer sind diese Aufsätze jetzt zusammengefaßt, dem gegenwärtigen Stand der Gesetzgebung, Rechtsprechung und Literatur angepaßt und in Buchform herausgegeben worden. Schon der Name des Verf.s bürgt für anziehende Darstellung, klare Linienführung und gründliche Durchdringung des Stoffes, der im Anschluß an den Codex geordnet ist. Die allseitige Darlegung bringt es mit sich, daß manches zur Sprache kommt, was auch für männliche Ordenspersonen gilt. Infolge der gedrängten Kürze ist mitunter die Gefahr eines Mißverständnisses gegeben. Z. B. der Satz: „Endlich haben alle Obern auf Grund ihrer hausherrlichen Gewalt das Recht, die Gelübde ihrer Untergebenen für ungültig zu erklären" (37), kann bei einer Oberin, bei der man einen klaren Begriff von der *irritatio* der Privatgelübde nicht erwarten muß, eine irrige Meinung von ihrer Gewalt veranlassen. H.

Josef Hahn, Das Forum internum und seine Stellung im geltenden Recht. gr. 8° (VIII u. 109 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. RM. 4.50. — Die Kanonisten haben meistens, wie es beim bürgerlichen Rechte einzig möglich ist, nur den äußerlich wahrnehmbaren Rechtsbereich ausdrücklich behandelt, das *forum internum* aber nur wie in der Anmerkung. Darum ist es ein dankenswertes Unternehmen, Wesen und Eigenart des Gewissensbereiches zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung zu machen. Der Verf. leitet zuerst aus Wesen und Ziel der Kirche die Definition des *forum internum* ab: „das Gewissensgebiet im Bereich der kirchlichen Macht" (12). Darauf werden Untergebene, Angelegenheiten, Behandlungsart in diesem Bereiche aus dem kirchlichen Rechtsbuch und nach bewährten Rechtsgelehrten sorgfältig herausgearbeitet, die Konsequenzen aus dem Ergebnis für Pfarrer, Spiritual und Beichtvater hervorgehoben und schließlich eine genauere und umfassendere Begriffsbestimmung in deutscher und lateinischer Fassung vorgeschlagen (105). Das zeitgemäße, praktische Verdienst der Arbeit ist der Erweis, daß „die Trennung von Rechts- und Liebeskirche" „ein Unding" ist (103), daß vollendetes Recht zur *caritas* wird, oder, wie Pius XII. sagt: „daß auch das Kirchenrecht auf das Heil der Seelen hingeordnet ist". H.

Giovanni Micelli, Le dispense matrimoniali. Manuale pratico ad uso delle Curie e dei Parroci d'Italia. 8° (293 S.) Roma 1941, Istituto grafico Tiberino, Lire 9.—. Der Verf. wollte ein Handbuch schreiben für Ordinariatsbeamte und Pfarrer vor allem in Italien, das ohne Anspruch auf Wissenschaftlichkeit das praktische Vorgehen bei der Behebung von Ehehindernissen lehrt. Darum behandelt er zunächst die Ehehindernisse im strengen Sinn (also nicht Konsensmängel und Formfehler), dann die nötigen Dispensgründe, die Abfassung eines Dispensgesuches, seine Beilagen und schließlich die Durchführung eines Reskriptes der Römischen Kurie. Durch die Beigabe der neuesten Instruktionen zum Eherecht in Italien, der zahlreichen Formularien für Gesuche und des guten Index ist so wirklich ein praktisches Büchlein entstanden. H.

Andres E. de Manaricua, El matrimonio de los esclavos. Estudio historico juridico hasta la fijación de la disciplina en el Derecho Canonico (Analecta Gregoriana 23). gr. 8° (286 S.) Roma 1940, Universitas Gregoriana. Lire 30.—. Die sog. Kardinal-Pacelli-Stiftung hat den Zweck, die Drucklegung der besten Dissertation zu fundieren, die an der gregorianischen Universität in einem Studienjahr geliefert wurde. Die vorliegende Arbeit ist die erste, der diese Auszeichnung zuerkannt wird. Die Sklavenehe ist eine Teilfrage, vielleicht die Kernfrage des sittlichen Problems der Sklaverei. Ist eine rechtliche Bindung an Frau und Kind überhaupt denkbar, wenn das Recht auf den eigenen Leib in fremden Händen liegt? Ist die Familiengründung nicht der Anfang der Befreiung? Die Einleitung der Arbeit geht historisch diesen Fragen nach und findet, daß Indien, China, Babel, Israel, Ägypten im allgemeinen Sklavenehen zuließen, während Griechen und Römer dem Sklaven die Ehefähigkeit absprachen. In diese Welt tritt das Christentum mit seiner Lehre von der religiös-sittlichen Gleichberechtigung des Sklaven mit dem Freien und vom religiösen Charakter auch der Sklavenehe. Der erste Teil der Untersuchung zeigt die Kirche im Widerstreit mit dem römischen Recht. Vermittelnd erklärt die Kirche: Die Sklavenehen sind wirkliche sakramentale Ehen, aber Sklaven und Freie sollen nicht untereinander heiraten. So entstand eine neue sittliche Mentalität, wenn sich auch die Kirche im klassischen römischen Recht nicht ganz durchsetzen konnte. Der zweite Teil betrifft die germanischen Völkerschaften. Diese übernehmen die Einrichtung der Haussklaven erst von der römischen Zivilisation; unter dem Einfluß der Kirche vereinheitlicht sich bis zum 9. Jh. das Sklaveneherecht bei den verschiedenen Stämmen, und im 12. Jh. hat die kirchliche Gesetzgebung den Standpunkt des can. 1083, § 2, 2 CIC im wesentlichen erreicht. H.

Eugen Wohlhaupter, Die Kerze im Recht (Forschungen zum deutschen Recht IV, 1). gr. 8° (XV u. 187 S.) Weimar 1940, Böhlau. RM. 9.—. Im Sinne der neuen juristischen Studienordnung will die Arbeit einen Beitrag liefern zur rechtlichen Volkskunde. Sie verfolgt die Kerze auf ihrem Weg von den Etruskern über die Römer zu den Germanen. Schon bei den Römern nimmt die Kerze christliche Gedanken in sich auf (3). Aber erst bei den Germanen, „den klassischen Vertretern volkstümlicher Rechtssymbolik" (187) wird ihr ganzer Sinngehalt „für die Volksordnung im Recht dienstbar gemacht". Im kirchlichen Bereich sind es zwei Grundformen der Kerzenverwendung: die liturgische und die Kerzen- oder Wachsabgabe; damit vereinigt der Volksglaube eine neue Fülle von Formen. „Weist doch alles völkische Kulturgut, wie die neuere Forschung immer wieder zeigt, in sakrale Urgründe hinab" (99). Als rechtliche Ausstrahlungen dieser volkstümlichen Grundformen sind vor allem behandelt die Kerze als Lebenslicht in der *excommunicatio ardentibus candelis*, deren Ritus wohl nicht auf das alttestamentliche Cherem zurückgeht, sondern sich „in einer germanischen Umwelt voll Lichtsymbolik und von starkem Kundbarkeitsbedürfnis selbständig entfaltet" (123). Die Kerze als Lichtuhr bei Wahlen, Testamenterrichtung, Erfüllung von Rechtsverpflichtungen und bei Versteigerungen erklärt sich aus dem Gedanken der „Rechtssicherheit" (160). Mitunter ist die katholische Auffassung nicht ganz treffend wiedergegeben, so bezüglich der Wirksamkeit der geweihten Kerzen, deren Gebrauch ein Sakramentale, eine reale Anrufung Gottes um Christi und seiner Kirche willen ist (23). Auch nach katholischer Lehre gilt die Annahme irdischer Übel als zeitlicher Sündenstrafen nicht ohne Ein-

schränkung (80). Überall aber zeigt sich reiche Quellen- und Literaturkenntnis, Objektivität und ernster Forscherwille, so daß man es gerne glaubt, daß an dem Werke fast ein Jahrzehnt gearbeitet wurde. H.

Hans Christoph Heinerth, Die Heiligen und das Recht (Das Rechtswahrzeichen 1). gr. 8° (106 S., 12 Bilder.) Freiburg 1939, Herder. RM. 4.50. — Eigentlich ist es eine Selbstverständlichkeit, daß eine Schriftenreihe, die den Beziehungen zwischen Recht nnd Volkstum nachgeht, in ihrem ersten Heft „die Heiligenlegende auf ihren rechtlichen Inhalt untersucht" (1). Aus diesem weiten Gebiet ist nur die Frage herausgegriffen, wie und warum die Heiligen angerufen wurden im Kampf um das Recht, und da findet man, wie „das Mittelalter in seiner Einheit von Gottes- und Rechtsbegriff" (18) den Himmel als letzte Instanz anruft gegen „Prozeßverschleppung und Rechtsverdrehung" (8), gegen die Gewalt, der das gute Recht weichen muß, gegen „Überspitzungen und Kniffigkeiten" (31), in denen man „die rechte Kunst des Juristischen zu erblicken meint". So bestimmte die „innige Verbindung des mittelalterlichen Lebens mit der Verehrung der Heiligen" „jene Patronate von Heiligen" (5) in Prozeßnot, für den Eid, für die Gefangenen und Verurteilten, für den Galgen und den Henker, Beschützer des Eigentums und des guten Rufes und schließlich die Schutzheiligen der Juristen selbst. H.

Eberhard Frh. von Künßberg, Schwurgebärde und Schwurfingerdeutung (Das Rechtswahrzeichen 4). gr. 8° (36 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 1.80. — Ausgehend von der Deutung der drei Schwurfinger auf die hl. Dreifaltigkeit im Appenzeller Landbuch von 1409 wird dieselbe Auslegung im ganzen deutschen Sprachgebiet verfolgt, daneben aber auch eine Schwurgebärde mit zwei Fingern festgestellt. Der Verf. führt den Dreifingerschwur auf den christlichen Segensritus und den antiken Abwehrritus zurück (28), den Eid mit zwei Fingern erklärt er als „die von den Reliquien losgelöste Schwurgebärde" (29). Wenn die Quellen von einem Eid mit zwei Fingern reden, so sagen sie nichts, wie der Daumen zu halten sei; wird er dem Zeigefinger angeschlossen, so kann „diese Haltung mit gleichem Recht ein Schwur mit drei wie ein Schwur mit zwei Fingern genannt werden" (29). Diese Erklärung des Verf.s für den scheinbar widersprechenden Sprachgebrauch wird auch durch das Kirchenrecht nahegelegt, das auf den Eid als Akt der öffentlichen Gottesverehrung sein Augenmerk richten mußte. Die Hl. Schrift, wie Gen 14, 22; Ex 6, 8; Dt 32, 40, auf die der kirchliche Ritus der feierlichen Eidesleistung zurückgreift, redet nur von der Erhebung der Hand, ohne von der Fingerhaltung etwas zu sagen. Das Dekretalenrecht (vgl. Innozenz III. in 26. X. 2, 24) hat keine Mußvorschrift für die äußere Form des Eides; maßgebend ist nur der innere Sinngehalt des Eidschwures, wie ihn Thomas (II^a II^{ae} 89, 6) herausgestellt hat. Benedikt XIV. zeigt (De Synodo Dioecesana IV, 7, 6), daß man bei Beginn der Glaubensspaltung diesen Sinngehalt des Eides im Schwur auf die Reliquien der Heiligen nicht mehr anerkennen wollte und die unmittelbare Anrufung der hl. Dreifaltigkeit verlangte. Deshalb die häufige Betonung des Trinitätssymbols, die der Verf. nachweist. Im Lichte dieser kanonistischen Tatsachen erscheint es unangebracht, den Eidschwur schlechthin mit Zauberei in Zusammenhang zu bringen (7. 10. 12) oder zu sagen, die Rechtssymbolik sei „vom Priesterstand erdacht, um das Volk mit heiliger Scheu zu erfüllen". H.

LITURGIK

Franz Josef Dölger, Antike und Christentum, Bd. VI, 1/2. 8° (160 S.) Münster 1940, Aschendorff. Je RM. 5.—, im Abonnement RM. 3.75. — Aus dem letzten Halbjahrgang der Zeitschrift des großen Gelehrten, der am 17. Okt. 1940 uns allzu früh entrissen worden ist, sind außer den als „Echo" gebotenen zahlreichen kleinen Nachträgen (65—80) zwei größere Abhandlungen von echt Dölgerschem Geist zu buchen. „Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona" (1—56) zeigt uns, wie die christliche Antike Christus als wahre und ewige Sonne und die Apostel als Strahlen dieser Sonne betrachtet, wobei an die Zwölfstrahlenkrone des Sonnengottes angeknüpft wird. Nebenbei erfährt die noch schwebende Diskussion über die Anfänge des Weihnachtsfestes eine lichtvolle Darstellung. — „Ite missa est' in kultur- und sprachgeschichtlicher Beleuchtung" (81—132) sammelt das Material über das Wort *missa,* wobei auch manche versteckten Belege ans Licht treten, so *missa* als Entlassung aus Audienz und Sitzung im byzantinischen Hofzeremoniell, und verfolgt dann den Entlassungsruf zurück in die vorchristliche Antike, wo verwandte Formeln begegnen. Die Studie war schon abgeschlossen, als die Arbeit des Referenten über *missa* erschien (ZkTh 64 [1940] 26—37), die nun unter Verwertung von Dölgers Material in die unten 167 angezeigte Sammlung aufgenommen ist. Jos. A. Jungmann.

Anton Baumstark, Liturgie comparée. Conférences faites au Prieuré d'Amay. Edition refondue. 8° (IX u. 277 S.) Chevetogne (Belgien) o. J. (1939), Monastère d'Amay. Fr. 27.—. Der vorliegende Band enthält in neuer Bearbeitung die Vorlesungen, die B. 1932 zu Amay gehalten hat und die zuerst im „Irénikon" erschienen sind. Sie behandeln zunächst die Methode der vergleichenden Liturgiegeschichte und die Entwicklungsgesetze der Liturgie; dann werden die Hauptgebiete der Liturgie: Stundengebet und Messe, sowie deren einzelne Elemente: liturgisches Gebet, Psalmodie, Leseordnung, äußere Handlung, und endlich noch die wichtigsten Themen des Kirchenjahres durchgegangen und der reiche Ertrag der liturgievergleichenden Forschung ausgebreitet. Den Text begleiten reichliche Anmerkungen. Beigegeben ist eine umfassende Bibliographie für die einzelnen Riten (215—248), ebenso ein gutes Register (249—275). Jeder, der die grundlegende liturgiegeschichtliche Arbeit kennt, die B. mit seiner Kenntnis nicht nur der orientalischen Sprachen, sondern auch ihrer Literaturen und Handschriftenbestände und insbesondere mit seiner Beherrschung der gesamten christlichen Liturgien des Ostens und des Westens seit 40 Jahren geleistet hat, wird diese aus der Vogelschau gegebene Übersicht vor allem über seine eigene und seiner Schüler Arbeit dankbar begrüßen. An vielen Stellen des Buches denkt man an den Faden der Ariadne, mit dem man nun den Weg durch ein Labyrinth zu gehen in der Lage ist. Der Natur der Sache gemäß sind es hier meist Querverbindungen, die B. an vielen einzelnen Punkten herstellt, um Material, das die genetische Erklärung der liturgischen Formen und Texte zusammen mit den theologischen Grundgegebenheiten und den psychologischen Entwicklungsgesetzen in ihrem Aufbau verwenden wird, während man die größeren Zusammenhänge in B.s verwandtem älteren Buch „Vom geschichtlichen Werden der Liturgie" (1923) suchen muß. Es ist verständlich, daß manchmal im Eifer des Vergleichens auch Zusammenhänge konstruiert werden, die

sicher nicht haltbar sind, so zwischen antiken Mysterien und der Wahl der Nacht für die Osterfeier (177) oder zwischen der Mysterienschau und der Elevation bei der Wandlung (148). Wir dürfen hoffen, daß das gedankenreiche Buch den liturgischen Studien einen kräftigen Antrieb geben wird. J.

Ehrengabe zur Feier des 25jährigen Abtsjubiläums Dr. Ildefons Herwegen, dargebracht von Lehrern und Schülern der monastisch-liturgischen Akademie Maria-Laach: Liturgisches Leben 5 (Berlin 1938) 81—272. — Obwohl nur im Rahmen einer Zeitschrift erscheinend, verdient diese Ehrengabe eine besondere Erwähnung. Neben Beiträgen, die mehr dem festlichen Anlaß Rechnung tragen oder Referate liefern, stehen nämlich solche, die an wichtigen Punkten neue Einsichten vermitteln. A. Dohmes gibt ein sorgfältiges Bild vom Anteil des Volkes an der Psalmodie in der Messe der Frühzeit, insbesondere am responsorischen Singen, das sich in dem *versus ad repetendum* noch spät von neuem Bahn gebrochen hat (128—151). O. Heiming weist in der Mailänder Liturgie eine Gruppe von Offertorien nach, in der römische Meßgesänge aus der Zeit vor dem Antiphonar Gregors d. Gr. erhalten sein dürften (152—160). B. Ebel zeichnet in der Geschichte der vom Choral sich ablösenden Kirchenmusik ein lehrreiches Bild der entsprechenden innerkirchlichen Entwicklung (223—233). Th. Bogler entwickelt am Beispiel des Laacher Münsters den Reichtum an Symbolik im romanischen Kirchenbau (209—222). H. Frank zeigt, daß in der Ostervigil des Trierer Missale ein Erbe aus dem Ordo Rom. antiquus (10. Jh.) fortlebt (234—242). — Auch sonst enthalten die letzten Jahrgänge der von Johannes Pinsk geleiteten Zeitschrift mehrfach bedeutsame Abhandlungen. J.

Josef Andreas Jungmann S. J., Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke. 8° (XVI u. 342 S.) Innsbruck 1941, Rauch. RM. 5.80, geb. RM. 6.80. — Es handelt sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die bereits in Zeitschriften, zum größten Teil in der ZkTh, erschienen sind und die hier einem weitern Kreise zugänglich gemacht werden. Es sind darum nur Arbeiten aufgenommen, die heutige römische Liturgie betreffen, darunter auch die größeren Studien „Praefatio und stiller Kanon", „Advent und Voradvent" u. ä. Alle Arbeiten sind durchgesehen und wo nötig auf den heutigen Fragestand gebracht. Neu ist eine Abhandlung über „Das Christusgeheimnis im Kirchenjahr" (295—321) mit dem Versuch, an der Geschichte der Hochfeste zugleich eine Skizze religiöser Geistesgeschichte zu entwerfen. Ein eingehendes Register ist beigegeben. J.

Josef Maria Nielen, Das Zeichen des Herrn. Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung (Leben aus dem Wort 3). 12° (VI u. 82 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. RM. 1.80. — Als „Zeichen des Herrn" (vgl. Ex 31, 13) und seines Bundes, als neues Licht, als Tag des Gotteswortes wurde der Sabbat im AT gepriesen. Alle diese und ähnliche Ehrennamen leben der Sache nach und in neuem, höherem Sinn am neutestamentlichen Sonntag wieder auf. Das wird von N. z. T. auf Grund seines größeren Werkes über „Gebet und Gottesdienst im NT" (1937) in ansprechender Weise unter reicher Verwertung von Schrift- und Väterzeugnis zur Darstellung gebracht. Zugleich ist das Büchlein eine gute Einführung in die religiöse Gedankenwelt der ersten Jahrhunderte. Wenn auch seit dem frühen Mittelalter in steigendem Maße Prädikate und Einrichtungen des Sabbats auf den Sonntag übertragen wurden, so dürfte

es doch zu weit gehen, wenn N. auch schon bei den Vätern die Sonntagsruhe angedeutet finden und wenn er das (urrömische) Sabbatfasten erst einer spätern Zeit zuweisen möchte (21. 44). — S. 55: Durandus kann nicht mehr zu den frühmittelalterlichen Liturgikern gerechnet werden († 1296). J.

Michel Andrieu, Le Pontifical Romain au Moyen-Age I: Le Pontifical Romain du XII^e siècle (Studi e Testi 86). gr. 8° (XX u. 308 S.) Città del Vaticano 1938, Biblioteca Apostolica Vaticana. — Ein Pontifikale als besonderes Buch mit den liturgischen Texten für bischöfliche Funktionen ist zuerst nördlich der Alpen zustande gekommen. In der Gestalt des um 950 zu Mainz geschaffenen Römisch-deutschen Pontifikale hat es bald allenthalben Geltung erlangt, auch in Rom selbst, wo die eigene liturgische Überlieferung damals stark verfallen war. Auch als Gregor VII. das römische Selbstbewußtsein wieder stärkte, kam es nur mehr zu kürzenden und klärenden Weiterbildungen jenes allzu weitschichtigen Pontifikalbuches (8). Doch geschahen die Anpassungen meist so, daß die hinzukommenden besonderen Bräuche weniger im Pontifikale als vielmehr in eigenen Ordines festgelegt wurden. Diese Stufe der Entwicklung wird von A. im vorliegenden Buche sichtbar gemacht. Aus den ungefähr 60 dafür festgestellten Hss. werden neun des nähern beschrieben (21—88) und in die Entwicklung eingeordnet, wobei sich zwei Gruppen ergeben, die zwei Fassungen darstellen. Davon ist die längere und jüngere schon in Auszügen bekannt als Pontifikale von Apamea, dem Kreuzfahrerbistum; in der Textausgabe erhält sie die Führung. Wo der Text der älteren abweicht, ist er in Parallelkolumnen wiedergegeben; dabei ist das aus dem römisch-deutschen Pontifikale stammende Textgut durch Kleindruck herausgehoben. So erhalten wir mit einem Mal, in der bei A. schon bekannten Sorgfalt und Gründlichkeit dargeboten, ein klares Bild der Pontifikalriten, wie sie zu Rom geübt wurden um die Zeit, da die staufischen Kämpfe begannen. Zwei weitere, hoffentlich bald erscheinende Bände sollen das Pontifikale der römischen Kurie (13./14. Jh.) und das später zu Rom rezipierte Pontifikale des Durandus erschließen, aus dem dann in nur mehr geringfügiger Weiterbildung unser Pontificale Romanum hervorgegangen ist. J.

Hugonis a S. Charo tractatus super Missam seu Speculum ecclesiae ed. Gisbertus Sölch O. P. (Opuscula et Textus, ser. liturg. 9). 12° (55 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 1.10; **Gustav Gisbert Sölch, Hugo von St. Cher O. P.** und die Anfänge der Dominikanerliturgie. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung zum Speculum ecclesiae. 8° (XV u. 162 S.) Köln 1938, Albertus-Magnus-Verlag. RM. 3.—. Hugo von St. Cher († 1263), als Exeget und Theologe bestens bekannt, rückt mit diesen beiden Veröffentlichungen S.s auch in die vorderste Reihe der mittelalterlichen Liturgieerklärer ein. Sein nun in tadelloser Ausgabe vor uns liegendes „Speculum ecclesiae", das, obwohl schon vor 1500 mindestens sechzehnmal gedruckt, in neuerer Zeit wenig beachtet wurde, ist, wie S. zeigt, als Hilfsmittel für den Klerus zwischen 1251—1254 abgefaßt worden (38; vgl. nun aber Eph. liturg. 1940, 11). Es ist zwar geringen Umfangs, geht wenig auf den Text der Messe ein, gibt aber ein gutes Bild vom Ritus, den es, zwar stark allegorisierend, aber weithin selbständig erklärt. Bedeutung hat die Kenntnis des Speculums auch, weil es fast gänzlich ausgeschrieben wurde von dem großen Sammler Durandus († 1296), dessen Arbeitsweise wir so aus der Nähe kennen lernen. S. hat seine Studie unternommen, um damit in das Frühstadium der Dominikaner-

liturgie Licht zu bringen. Er hat aber daraus für alle von Hugo berührten Riten zugleich einen gründlichen Kommentar gemacht, so daß wir in seinem Werk jetzt (neben dem mehr literarkritischen und volkskundlichen Buch von A. Franz) die beste, wenn auch nicht vollständige liturgiegeschichtliche Behandlung der Messe im Mittelalter haben. Hingewiesen sei auf die eingehende Beleuchtung der Gebräuche beim Evangelium (65—75), bei der Händewaschung (78—83), beim Friedenskuß (129—136). — Ein paar kleinere Versehen: Zu S. 51 f.: Die mittelalterliche Beicht vor der Messe kann nicht so einfach mit Did. c. 14 verbunden werden; vgl. B. Poschmann, Paenitentia secunda (1940) 88—92. Zu S. 86 f.: Der Kanon wurde schon viel früher als *secreta* bezeichnet; siehe meine „Gewordene Liturgie" (s. oben) 104 f.; zur Kanonauffassung des Ordo Rom. I, 17 (110) s. ebd. 71. 100 f. Zu S. 151: Der in Frankreich heute noch lebendige Brauch der Eulogien (pain béni) ist nicht vom orientalischen Antidoron herzuleiten; vgl. G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreich (1930) 68—71, oder P. Browe, Die Pflichtkommunion im Mittelalter (1940) 184—200. J.

Peter Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter. 8° (VIII u. 183 S.) Münster 1938, Regensberg. Geb. RM. 6.—. **Derselbe, Die Pflichtkommunion im Mittelalter.** 8° (XII u. 212 S.) Münster 1940, Regensberg. Geb. RM. 6.50. — Wie immer aus dem vollen schöpfend, bietet Br. in den zwei Bänden eine weiterführende und zusammenfassende Darstellung früherer Studien. Es seien aus der Stoffüberfülle die Hauptlinien herausgehoben.

Aus dem erstgenannten Werk wird ersichtlich, daß z. B. in manchen Gegenden Italiens auch nach 1215 die Kommunion fast außer Übung war (26 f.), während sie anderswo dreimal im Jahr für Laien die Regel blieb. Mit dem 15. Jh. beginnt ein gewisser Aufschwung, den aber die kirchliche Behörde keineswegs fördert (32 ff.). In den Klöstern war im frühen Mittelalter, bei Zisterziensern und Cluniazensern auch noch später, die sonntägliche Kommunion die Regel (60 ff.), während man sich sonst seit einer Verfügung Benedikts XII. (die Jahresangabe 1366 ist eines der nicht seltenen sinnstörenden Druckversehen; † 1342) meist neben wöchentlicher Beicht mit monatlicher Kommunion begnügte (71 ff.). Doch war für Laienbrüder und in den Ritterorden z. T. nur eine drei- bis viermalige Kommunion vorgesehen (84 f. 86 f.), nicht viel mehr für Ordensfrauen (89 ff.). Ein Mittellinie hielten die Bettelorden ein, ähnlich die Bruderschaften und die Beginenhöfe. Zur Erklärung dieser uns heute befremdenden Praxis verweist Br. auf die Verquickung mit finanziellen Leistungen, auf den Pfarrzwang und seelsorgliche Mißstände, betont aber dann mit Recht die anders geartete, vor allem auf die Person des Gottmenschen und die Anbetungswürdigkeit des „Gottesleichnams" gerichtete Denkweise und auf die übermäßigen Anforderungen, die an die aszetische Vorbereitung gestellt wurden (133 ff.). Ob die Praxis der Kommunionaufopferung (165—174) nicht von dem Gedanken der vertretungsweisen Kommunion des Zelebranten für das Volk (21. 30) her zu erklären ist?

Das zweite Werk behandelt die kirchenrechtliche Regelung des Kommunionempfanges für Erwachsene (3—127) und für Kinder (129—184). Marksteine sind die Bestimmung von Agde (506), die die Kommunion an Weihnachten, Ostern und Pfingsten verlangte (33 ff.); dann das vierte Laterankonzil (1215), das das praktisch schon im 11. Jh. geübte Minimum der Osterkommunion festlegte (40 ff.), über dessen Einhaltung seit dem 14. Jh. ein mancherorts bis zur Pfarrkartothek entwickeltes Kontrollsystem wachte (113 ff.), da man die Osterkommunion ja in der eigenen Pfarre empfangen mußte (47 ff.); dazu teilweise weiteres Material bei Browe, Die Kommunion in der Pfarrkirche: ZkTh 53 (1929) 477—516. Der Ostersonntag selbst war dann vielfach der einzige Tag für diese Pflichtkommunion, bis Eugen IV. 1446 die „österliche Zeit" auf Kar- und Oster-

woche ausdehnte (79). Auch für die schon etwas mehr bekannte Geschichte der Kinderkommunion wird viel neues Material geboten. Wichtig ist, was Br. nach der Kontroverse Ernst-Gillmann zur Auffassung der *anni discretionis* des Laterandekretes beibringt. Da „fast alle Synoden und Theologen darin einig waren, daß das Kind mit sieben Jahren noch nicht kommunizieren dürfe" (158 ff.), wurden nun 10—14 Jahre Erstkommunionalter (162), während die Erstbeicht früher geschehen konnte (155. 172 ff.). Die Sakramentenkongregation spricht darum im Kommunionedekret von 1910 von *haud pauci errores plorandique abusus* (176), ein Urteil, das man sonst wohl nicht wagen würde. J.

Oskar Doering. Christliche Symbole. Leitfaden durch die Formen- und Ideenwelt der Sinnbilder in der christlichen Kunst. 2., veränderte u. bedeutend vermehrte Auflage, bearb. von Michael Hartig. 12° (VIII u. 210 S., 103 Abb.) Freiburg 1940, Herder. RM. 3.20, geb. RM. 4.20. — Diese Darstellung der christlichen Symbole will ein Lehrbuch, ja ein kleines Nachschlagewerk sein. Eine Fülle des Stoffes ist hineingearbeitet, feine Abbildungen sind zumal dieser Neuauflage beigegeben. Dieser Vorzug wird freilich erkauft mit dem Verzicht auf eine Darstellung des Welt- und Lebensgefühls, aus dem heraus die Symbole geschaffen wurden. Der Leitfaden behandelt zuerst kurz das Wesen des Symbols und die Geschichte der christlichen Symbole. Dann werden die wichtigsten der Reihe nach einzeln vorgeführt: Sinnbilder der Dreifaltigkeit, Christi, des Kreuzes und weiterer Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehre, zuletzt der sieben Sakramente und der bekanntesten Heiligen. Vielleicht hätte sich auch noch andeuten lassen, warum den einzelnen Heiligen gerade diese Sinnbilder und Attribute zukommen. Im ganzen steht die Symbolsprache des Mittelalters im Vordergrund. Das Buch wird gerade dem Seelsorger gute Dienste leisten als Hilfsmittel für Unterricht und Predigt. F. Aichinger.

Josef Kothe, Die deutschen Osterlieder des Mittelalters. Breslauer phil. Dissertation. 8° (132 S.) Breslau 1939. — Gewiß interessiert vorliegende Arbeit zunächst den Germanisten, es wird aber auch jeder, der sich mit der zeitgemäßen Frage: Lateinischer Volkschoral und deutsches Kirchenlied eingehender befaßt, für die tieferen Einblicke in die geschichtlichen Zusammenhänge, die die Dissertation hier gewährt, dankbar sein. Nach einem allgemeinen Teil über die erste Begegnung deutschen Volksgesanges mit den lateinischen Gesängen und über die Entstehung und Geltung des deutschen Kirchenliedes wird der Bestand und die Überlieferung der deutschen Osterlieder des Mittelalters nach Alter, Verfasser, Vorbild und Gebrauch behandelt. Die wichtigsten Texte sind im Anhang abgedruckt (100—131). Der Verf. zeigt zuletzt, wie trotz dem großen Einfluß der lateinischen Vorlagen die deutsche Gestaltung und Empfindung und die künstlerische Einheit dieser Lieder gewahrt blieben, wieder ein Beweis für die enge Verschmelzungsmöglichkeit germanischen Wesens mit christlichen Gedanken und Formen. J. Adamek.

Dominicus Johner O. S. B., Wort und Ton im Choral. Ein Beitrag zur Ästhetik des gregorianischen Gesanges. gr. 8° (XV u. 473 S.) Leipzig 1940, Breitkopf u. Härtel. RM. 14.—, geb. RM. 16.—. Hat im gregorianischen Choral das Wort ein Übergewicht oder der Ton? Wenn schon bei der Untersuchung der „Grundlagen" (Teil A) des Choralgesanges sich zeigt, daß zwar das Wort durch seinen Akzent oft Tonerhöhung bedingt und der Text in den Intervallen und Intervallverbindungen eine entsprechende Ausdrucksmöglichkeit findet, daß dennoch aber die Melodie sehr häufig, besonders in ihren einmal geprägten und

dann immer wieder benutzten Formeln am Stimmungsgehalt der Worte vorbeigeht, so wird bei Betrachtung der „Formen" (Teil B) der Choralmusik das Übergewicht des Tones erst ganz sichtbar; denn gerade die Psalmodie, die im Choral herrschende Form der Melodie, läßt das Wort am wenigsten zur Geltung kommen. Ebendies gilt zumeist auch vom überreichen responsorialen Stil, der im Allelujajubilus überhaupt jeder Fessel des Wortes ledig sein will. Diener am Wort dagegen ist weithin der rezitative und antiphonische Stil (c. XXXI: „Der Dialog im liturgischen Gesang"). Dies, d. h. die Choralmelodie als kunstvollen Ausdruck des liturgischen Textes in den Gesängen zu entdecken, dazu leitet Teil C: „Der Choral als Ausdrucksmusik" an. Man darf also nicht sagen, „die Melodie sei immer so eigenwillig, daß sie den Sinn und Glanz des Wortes verdunkelt"; „indessen muß ein sorgfältiges Abwägen aller Gesänge des gregorianischen Chorals doch dem Ton, der Melodie ein Übergewicht" einräumen (465). — Zum Beweis für diese Feststellung bringt Johner eine erstaunliche Fülle von Beispielen, meist mit Noten. Zudem ist dem Verf. in hohem Maße die Gabe eigen, in die Kunst der Choralmusik sich einzufühlen und deren Schönheiten zu sehen und zu erschließen. Wenn er trotzdem oder gerade deshalb immer wieder auch auf Mängel in manchen Gesängen hinweist, so zeigt das sein sachliches Urteil und gibt ihm das Recht, viele falsche Urteile wider und für den Choral zu berichtigen oder zu widerlegen. Nicht zuletzt besteht der Wert des Werkes auch darin, daß es ein recht praktisches Buch ist. Der reiche Inhalt, die übersichtliche Darstellung und die guten Sach- und Textweiser machen es zu einem Handbuch des Chorals, das Aufschluß gibt über Text und Melodie, Alter, Herkunft und Gebrauch, Kompositionstechnik, Stil und Kunst aller Arten von Choralgesängen. Unter den heutigen Meßformularen der Sonn- und Feiertage, der wichtigsten Heiligenfeste und des Commune Sanctorum ist kaum eines, das der Verf. nicht irgendwie berührt hat. Wer sich die Mühe nimmt zum Studium dieses Buches, dem wird wirklich Wesen und Wert des Chorals als Musik und als Teil der Liturgie aufgehen und er wird erst mit rechtem Verständnis Choral singen lernen und lehren. Ad.

Osterjubel der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigtägigen Osterfeier der Byzantinischen Kirche. Erster Teil des Pentekostarion. Übertragen und eingeleitet von Kilian Kirchhoff O. F. M. 12° (XXIII u. 309 S.) Münster o. J. (1940), Regensberg. Geb. RM. 5.60. — Mit großer Sprachgewandtheit und feiner Einfühlungsgabe werden uns hier die Osterhymnen der byzantinischen Kirche erschlossen. Das Geheimnis der Auferstehung Christi nimmt hier Fleisch und Blut an. Wer sich in diese Gesänge sinnend und betend versenken kann — es wird nicht jedem gelingen —, wird tiefe Erkenntnisse gewinnen über den religiösen Sinn der christlichen Osterfeier. — Von ähnlicher Art sind die inzwischen im gleichen Verlag erschienenen weiteren Bändchen desselben Übersetzers: „In paradisum. Totenhymnen der Byzantinischen Kirche" (12°, 112 S.; RM. 2.50); „Über Dich freut sich der Erdkreis. Marienhymnen der Byzantinischen Kirche" (12°, 188 S.; RM. 4.—) und „Ehre sei Gott. Dreifaltigkeitshymnen der Byzantinischen Kirche" (12°, 105 S.; RM. 2.50). Ad.

Heilige Feiern der Ostkirche. Hrsg. von Mönchen der Abtei St. Joseph in Gerleve. 12°. Paderborn 1938/40, Schöningh. 1. Taufe und Firmung. Übertr. von Leo v. Rudloff (53 S.) RM. —.75; 2. Die Totenfeiern. Übertr. von Paulus Matzerath. (160 S.) RM. 2.20; 3. Buße und hl. Ölung. Übertr. von Paulus

Matzerath. (80 S.) RM. 1.35; 4. Das Sakrament der Ehe und der Segen der Kirche für Familie und Haus. Übertr. von Suitbert Bückmann. (61 S.) RM. 1.20. — Mit dieser Reihe schmaler Heftchen haben die Mönche von Gerleve für das deutsche Sprachgebiet dieselbe Aufgabe zu lösen begonnen, die für das französische etwas früher ihre Mitbrüder von Amay in Angriff genommen haben (s. ZkTh 1940, 55): eine Erschließung der wichtigsten Teile der byzantinischen Liturgie, die außer der Übersetzung auch jene Erläuterungen bietet, die für uns Lateiner notwendig oder erwünscht sind. Gerade die Sakramentenliturgie der Ostkirche war bisher sogar dem Theologen nur schwer zugänglich. Übertragen wird hier nicht die altslawische, sondern die von ihr einigermaßen verschiedene griechische Form der Riten, und zwar aus dem Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rom 1873. Die Anmerkungen sind reichlich und sachkundig.

Jos. A. Jungmann.

Ph. Hartmann, Repertorium Rituum. Zusammenstellung der rituellen Vorschriften für die bischöflichen und priesterlichen Funktionen. 14., vollständig umgearb. Aufl. von Joh. Kley. gr. 8° (XVI u. 992 S.) Schöningh 1940, Paderborn. RM. 18.—, geb. RM. 21.50. — Der lang vermißte „Hartmann" liegt nun wieder vor und zwar, wie nicht anders zu erwarten stand, in fast völlig umgearbeiteter Auflage. Nur wer sich in der liturgischen Gesetzgebung und in den Wandlungen, die sie in den 24 Jahren seit der letzten Auflage des Repertorium erfahren hat, auskennt, vermag die damit geleistete Arbeit zu würdigen und fühlt sich im Hinblick auf das Erreichte dem neuen Bearbeiter und seinen Gehilfen zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Auf den reichen Inhalt hinzuweisen erübrige sich, ist es ja eine wirkliche Fundgrube für die Riten, die das Kirchenjahr, die Segnungen, Prozessionen, Exequien, Andachten, die Kerzen-, Aschen- und Palmenweihe, die Kartage, sowie den Küster- und Ministrantendienst betreffen.

Zu S. 175: „Wer von dem Privileg, schon von 12 Uhr ab zu antizipieren, Gebrauch macht, antizipiert ungültig, wenn er die Komplet nicht vorher gebetet hat (vgl. Periodica X, 359; XI, 104; XII, 84)". Diese Auffassung entspricht durchaus der in Canon 36 aufgestellten Interpretationsregel für jene Fälle, in denen es im Privileg heißt: *dummodo expleverint officium diei.* Heißt es aber im Wortlaut nur: *expleto divino officio diei,* so ist zu beachten, daß Vermeersch, Theol. mor. III[8] n. 37 die Verschiebung der Komplet auf den Abend als erlaubt hinstellt: *In qua sententia opinione officialium S. Rituum Congregationis confirmati sumus.* — Zu S. 296 bzw. 344 (Zeitoration) und S. 302 (Oration vom hl. Sakrament) ist nunmehr das decretum Brunen. vom 16. 5. 1939 zu beachten. — Zu S. 625 (Segen nach der Kommunionspendung) und S. 629 (Ritus nach der Krankenkommunion): Die Anweisungen stimmen nicht genau überein mit Rituale Rom. IV, 2. 9. 24. — Im übrigen freut sich der Besprecher, daß das Zeremonienbüchlein von Müller, 16.—18. Auflage (1937), gute Dienste geleistet hat — nicht nur an jenen Stellen, in denen der Bearbeiter des Repertorium ausdrücklich darauf verweist. So konnte u. a. das Beiblatt (Kurze Übersicht über die einzelnen Horen), die Regel über die Reihenfolge der Meßorationen und das Schema über die Requiemsmessen (Repertorium S. 269 f. 312. 370—377) fast wörtlich übernommen werden. J. B. Umberg.

Robert B. Witte, Das katholische Gotteshaus. Sein Bau, seine Ausstattung, seine Pflege. Im Geiste der Liturgie, der Tradition und der Vorschrift der Kirche in Verbindung mit Fachleuten dargestellt. gr. 8° (XXX u. 461 S.) Mainz 1939, M.-Grünewald-Verlag. Geb. RM. 12.50. — Wir erhalten hier durch einen erfahrenen Architekten ein Handbuch, das jedem Kirchenrektor willkommen sein muß. Es sind darin behandelt alle Fragen der baulichen Anlage der Kirche,

ihrer Einrichtung und ihres Schmuckes; auch Paramente und kirchliche Geräte sind einbezogen, ebenso die Belange der kirchlichen Denkmalpflege und zwar alles bis in die letzten praktischen Einzelheiten. Ausgegangen wird dabei jedesmal von den kirchlichen Vorschriften, die wörtlich zitiert sind. Dabei werden meist die bekannten rigorosen Auslegungen von Lorenz Bauer zugrundegelegt, so daß z. B. die Angaben des Caeremoniale Episcoporum oder des Memoriale Rituum oder die Antworten nicht nur der General-, sondern auch der Partikulardekrete als bindende Norm erscheinen (vgl. 103 f. 220), zumal praktisch nur präzeptive Rubriken anerkannt werden (304). Der im Untertitel vorangestellte „Geist der Liturgie" kommt dementsprechend erst in zweiter Linie zur Geltung (vgl. z. B. das Kapitel „Vom Altar"), aber es ist auf alle Fälle eine *via tuta* gewiesen. Das Hauptgewicht und der Hauptwert des Buches liegt in der Erörterung der technischen Seite des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung. Und hier findet der Leser, dem diese Dinge von Hause aus begreiflicherweise meist wenig geläufig sind, wertvollsten Aufschluß und sachkundige Beratung für alle einschlägigen Fragen vom Taufstein bis zur Turmuhr, von der Technik der Glasmalerei oder der Vergoldung bis zur Kirchenheizung und der Lautsprecheranlage. Hervorgehoben sei hier das neue Erkenntnisse zusammenfassende Kapitel über die Akustik des Kultraums (310—312), das P. W. Ellerhorst O. S. B. beigesteuert hat. Ein gutes Register ist beigegeben. — S. 211 Z. 15 v. u. l.: *orarium;* S. 277 Mitte l.: *orichalcum.* Jos. A. Jungmann.

Jean de Puniet O. S. B., De Liturgie der Mis. Haar Oorsprong en Geschiedenis. 12° (X u. 291 S.) Roermond 1939, Romen. Fl. 2.45, geb. Fl. 3.20. — Diese Meßerklärung, die aus Vorträgen für eine klösterliche Gemeinde entstanden ist, zeichnet sich aus durch ihren soliden geschichtlichen Unterbau, durch anschauliche, angenehme Darstellung und nicht zuletzt durch die ehrfürchtige, im besten Sinn erbauende Grundstimmung. Bei manchen Einzelheiten spürt man, daß wohl die beste französische, aber kaum die deutsche Fachliteratur mitgesprochen hat. Ebenso ist manchmal dort, wo uns die Quellen im Stiche lassen, eine Annahme doch zu zuversichtlich ausgesprochen, etwa bei der z. T. originellen Deutung der Didache-Gebete (70 f.) oder hinsichtlich der Entstehung der Basilika (129 f.) und des steinernen Altars (135 ff.). Auch wüßte ich z. B. nicht, daß der Name *synaxis eucharistica* „in den ersten Jahrhunderten" (Vorwort) wirklich je gebraucht worden ist. Doch gehört das Werk zu den besten Darstellungen der Meßliturgie für weitere Kreise. J.

Josef Könn, Die heilige Messe. Eine lebensnahe Erklärung für die opfernde Gemeinde. kl. 8° (320 S.) Essen 1941, Wibbelt. Geb. RM. 4.50. — Man spürt es auf der ganzen Linie, daß ein erfahrener Seelsorger diese Meßerklärung geschrieben hat. Schon die Gliederung des Buches ist nicht einfach vom Stoff her bestimmt; die 37 Abschnitte sind offenbar ebensoviel Vorträge gewesen, in denen je ein gehaltvoller Lehrpunkt, ein Gebet, ein Ritus erklärt, aber auch religiös ausgewertet und fruchtbar gemacht wird. In dieser letzteren Richtung liegt der Wert des Buches. Der Gemeinschaftscharakter der Feier kommt wirksam zur Geltung; auch das Erhebende der Anbetung, des Dankes (72 ff. 106 ff.) ist meisterhaft entwickelt. Wenn dem Vaterunser eine eingehende Auslegung gewidmet ist (204—265), kann sich K. auf das Vorbild altchristlicher Meßerklärungen berufen. Auf das geschichtliche Bild, mit dem die meisten Ab-

schnitte beginnen, ist nur wenig Fleiß verwendet; die Tatsachen müssen sich öfter eine kräftige Abrundung gefallen lassen. Doch entsprechen wenigstens die Grundlinien der Wirklichkeit. J.

Hans Steffens, An liturgischen Quellen. Ein Erlebnisbuch. kl. 8° (324 S.) Dülmen o. J. (1940), Laumann. Geb. RM. 5.—. Dieses Buch berichtet von römischen Wanderungen, deren täglicher Ausgangspunkt das Collegium Germanicum und deren Zielpunkt die Stationskirche der betreffenden Tagesfeier war. Wir lernen diese ehrwürdigen Heiligtümer der Reihe nach kennen, so wie sie vom Advent bis Pfingsten im Meßbuche erscheinen, in der baulichen Gestalt, die die Jahrhunderte ihnen gegeben haben, in der Brandung der Geschichte, die oft an ihre Mauern herangedrungen ist, und im Wellenschlag des religiösen wie des profanen Lebens, in dem sie heute stehen. Zugleich ergeben die anspruchslosen Plaudereien und schlichten Betrachtungen einen anregenden Gang durch das Kirchenjahr. Auffallend wenig Interesse bringt der Verf. den Stationsfeiern selber entgegen, sowohl ihren heutigen Überresten, die auch beim gemeinsamen Gang nach S. Stefano Rotondo nur flüchtig erwähnt werden (223), wie ihrer geschichtlichen Erscheinung, für die ihm eine Studie über „Collecta und Statio" in dieser Zeitschrift 60 (1936) 511—554 brauchbare Hilfe geboten hätte. J.

Karl Geerling, Die Stunde Gottes. Wegweisung in das sonntägliche Beten der Kirche. kl. 8° (352 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Geb. RM. 5.10. — Es bedeutet ein Wagnis, ein ganzes Buch zu füllen mit den Gedanken, die ein auf die Orationen der sonntäglichen Meßformularien sich beschränkender Gang durch das Kirchenjahr ergeben mag; bieten diese ja außer dem jedesmaligen Fortschreiten von der Kollekte über die Secreta zur Postcommunio (oder wie der Verf. sehr frei wiedergibt: Gebet zur Sammlung, zur Wandlung, zur Vereinigung) meist nur geringe Abwandlungen derselben, freilich grundlegende Gedankengänge. Dennoch muß man dem Verf. zubilligen, daß sein Unternehmen geglückt ist. Ohne auf eine Wortexegese oder überhaupt auf die philologische Seite des Textes sich einzulassen, wählt er aus den Formeln des jeweiligen Sonntags einen irgendwo hervortretenden Kerngedanken, den er aus ebenso gründlicher Kenntnis des Lebens wie der religiösen Höhenwege in schlichter und doch immer lebendiger Sprache entfaltet. So sucht er den Leser in immer neuen Anläufen für jene „Wandlung" zu bereiten, in die das heilige Opfer uns hineinnehmen will. J.

Josef Kramp S. J., Briefe der Kirche. Die Episteln der Sonntage und der Herrnfeste des Kirchenjahres biblisch-liturgisch erklärt. kl. 8° (XXXII u. 415 S.) Münster 1940, Regensberg. Geb. RM. 5.80. — Nach seinen älteren Gesamterklärungen der Meßformularien (vgl. ZkTh 60 [1936] 297) hat der am 14. Juni 1940 verstorbene Verf. mit diesem Buch neben seinem „Introitus" (1937), einer Erklärung der Eingangspsalmen, und der „Heilsbotschaft in Christus Jesus" (1938), einer Evangelienerklärung, die im gleichen Verlag erschienen sind, zum drittenmal einen Längsschnitt durch die Liturgie des Kirchenjahres unternommen, diesmal mit einer Erklärung der Episteln. Es ist in lebendiger Abwandlung immer dasselbe Grundanliegen: Über eine nur moralisierende, aber auch über eine am Literalsinn der biblischen Texte haftende Auslegung hinaus durchzustoßen zu jenem goldenen Untergrund, auf dem sich in den liturgischen Schrifttexten das übergeschichtliche Geheimnis der Kirche und des Reiches Gottes

offenbart. An den Paulusperikopen der Episteln dies durchzuführen, muß dem Verstorbenen eine besondere Freude gewesen sein. Damit im Zusammenhang steht der in diesem Bande gewagte Schritt, das kirchliche Jahr mit Septuagesima beginnen zu lassen, so daß in Voradvent, Advent und Weihnachtsfestfeier der darin mitschwingende österliche Unterton stärker aufklingt und unser Blick mit dem eines Paulus um so fester auf die endzeitliche Wiederkunft des Herrn gerichtet bleibt. In einer im Sinne des Verf.s vorangestellten Einführung habe ich auf diese Zusammenhänge des nähern hingewiesen. J.

Johannes Braun, Irdisches und Himmlisches. Ein religiöses Hausbuch für Feiertag und Feierabend im Anschluß an das Kirchenjahr. gr. 8° (379 S.) Bonn 1939, Buchgemeinde. Geb. RM. 5.80. — Br. bietet eine Führung durch das Kirchenjahr in etwa fünfzig Lesestücken, in denen die wichtigeren Festtage und Festzeiten und ein Teil der Sonntage berücksichtigt sind. Er schließt sich eng dem Text des Meßbuches an, aus dem oft lange Abschnitte wörtlich oder in Paraphrase wiedergegeben sind, und ist im übrigen bemüht, in nüchterner Belehrung die Hauptpunkte der Heilsgeschichte und der Glaubenslehre klarzulegen, wobei außerordentlich geringe Vorkenntnisse vorausgesetzt werden. Den Durchschnittsleser wird die Art des Verf. vielleicht etwas umständlich anmuten; sie ist aber offenbar auf einen bestimmten Typ von Lesern angelegt, auf den Gebildeten, der mit dem kirchlichen Leben erst nähere Fühlung sucht; ihm kommen auch die mancherlei kunstgeschichtlichen und literarischen Hinweise entgegen und nicht zuletzt die vornehme Aufmachung des Buches. J.

Deutsches Vesperbuch. Hrsg. von Josef Casper. 8° (160 S.) Wien 1941, Beck-Schöningh. RM. 1.—. Dieses Vesperbuch ist hervorgegangen aus einer Gemeinschaftsarbeit zuständiger Vertreter der Diözese St. Pölten, in deren Rituale und Diözesangebetbuch schon manches von den Idealen der liturgischen Bewegung verwirklicht wurde. Geboten werden 16 Vespern, in denen alle für das Leben der Gemeinde wichtigen Gelegenheiten berücksichtigt sind. Die einzelne Vesper umfaßt in der Regel nur drei Psalmen, die außerdem noch manche Kürzung erfahren haben. Die Übersetzung ist metrisch, strebt nach möglichster Verständlichkeit und erlaubt sich auch sonst manche Anpassungen. Neu ist die Lösung, daß an Stelle der Antiphon jedesmal ein kurzes „Rahmenlied" eingesetzt wird, dessen einfache Melodie auf den Ton des betreffenden Psalms gestimmt ist. Jedenfalls liegen hier Anregungen vor, die Beachtung verdienen. J.

ASZETIK UND MYSTIK

Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi. Ins Deutsche übertragen von Oskar Bonmann O.F.M. (Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit III, 2). kl. 8° (XI u. 179 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 4.—. Es ist sehr zu begrüßen, daß die Schriften des hl. Franziskus in einer guten Übersetzung einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht werden, versehen mit Einleitungen, die das Nötige über den Textbefund, die Abfassungszeit und den Charakter der einzelnen Stücke sagen. Eine Auswahl der wichtigsten franziskanischen Literatur wird im Anhang namhaft gemacht. Die Schriften werden in drei Gruppen geteilt. 1. Schriften offiziellen Charakters: die sog. zweite und dritte Regel, d. h. die älteste erhaltene Gestalt der Regel in einer längeren und einer kürzeren

Fassung, das Testament, das religiöse Leben in der Einsiedelei und die älteste Regel des Dritten Ordens. 2. Sendschreiben und Briefe. Im „Sendschreiben an alle Christusgläubigen" sieht B. die „Urregel" des Dritten Ordens. 3. Gebete und Lieder, darunter der berühmte „Sonnengesang" und das Passionsoffizium, dessen Psalmen aus verschiedenen Schriftstellen zusammengefügt sind. Diese ehrwürdigen Schriftstücke mit ihrer starken Betonung der Trinität, der Ehrfurcht vor der Eucharistie und dem Schriftwort sowie der Ehrfurcht vor den Priestern, „die nach der Vorschrift der heiligen Kirche in Rom leben" (48), bezeugen eindeutig die urkatholische Gesinnung des hl. Franziskus. Engelbert Maaß.

F. Imle, Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura. 8° (VIII u. 471 S.) Werl i. W. 1939, Franziskusdruckerei. — Hier wird uns die Gesamtanschauung des hl. Bonaventura über das geistliche Leben geboten. I. tut einen glücklichen Griff, daß sie die geistige Eigenart des Heiligen aus seinem Gottesbild zu verstehen sucht. Vor B. steht ganz lebendig der dreifaltige Gott (trinitarischer Exemplarismus). Die Fülle der aszetischen Gedanken B.s wird dann in drei Teilen entfaltet: Die Gotteswahl (sittliche Entscheidung für Gott gegenüber vergänglichen Scheingütern), der Geistesaufstieg zur Urwahrheit (Glaubenserkenntnis und mystische Erfahrung), Gottesverherrlichung und Daseinsverklärung (die Gottesliebe als Grundlage des aktiven und des kontemplativen Lebens). Aufschlußreich sind die Darlegungen über die Mystik des Heiligen. B.s Mystik ist die organische Höchstentfaltung der Glaubenserkenntnis; beim mystischen Erlebnis spielt auch der Intellekt eine wesentliche Rolle; es wird nicht das Wesen Gottes erfahren, sondern sein gnadenhaftes Wirken im eigenen Innern. B. selbst scheint nicht über mystische Erfahrungen verfügt zu haben. — Die Untersuchung, die auf guter Quellenkenntnis aufgebaut ist, will mehr der Erbauung als der Wissenschaft dienen. U. E. tritt in manchen Abschnitten der Ausführungen das Neue und Schöpferische der Gedankenwelt B.s zu wenig scharf hervor. F. Aichinger.

Sophronius Clasen O. F. M., Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites (1252—72). (Franziskanische Forschungen 7). 8° (VIII und 136 S.) Werl i. W. 1940, Franziskus-Druckerei. RM. 3.80. — Diese Untersuchung will die Lehre Bonaventuras über das Mendikantentum darstellen, wie sie sich aus den Streitschriften des Heiligen ergibt. Die Arbeit ist gründlich und klar. Bonaventura erscheint als der Mann, der zwar um die strenge Befolgung der gelobten Armut besorgt, aber doch nicht blind war für eine gesunde Weiterentwicklung seines Ordens. Bezüglich der Begründung des Mendikantentums aus dem Leben und der Lehre Jesu schließt sich der Verf. den Ergebnissen an, zu denen Th. Soiron (Franziskanische Studien 4 [1917] 1—17) gekommen ist. U. E. würde die Arbeit viel an Wert gewinnen, wenn sie Bonaventuras Lehre über das Mendikantentum mit der ganzen Weite seiner interessanten Problematik mehr hineinstellen würde in die theologische Gesamtanschauung des Heiligen (z. B. seine Auffassung des Primats, der Bischofsgewalt, der Exegese usw.). A.

Desiderius Kalverkamp O. F. M., Die Vollkommenheitslehre des Franziskaners Heinrich Herp († 1477) (Franziskanische Forschungen 6). 8° (XVI u. 209 S.) Werl i. W. 1940, Franziskusdruckerei. RM. 8.—. Heinrich Herp (Harphius), zuerst Mitglied der Brüder vom gemeinsamen Leben, später Franziskaner

(Observant), hat das Gedankengut der *Devotio moderna* durch seine lebensnahe Darstellung weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Selbst wenig schöpferisch, verarbeitet er doch ziemlich selbständig die Lehren seiner Vorgänger, bes. Ruysbroecks, so daß man ihn „Herold Ruysbroecks" genannt hat. Eigentümlich ist ihm die Lehre über die Aspirationen. *Aspiratio* = toegeesten = zugeisten (= den Geist auf etwas lenken) bedeutet bei ihm „das liebende Streben des Willens schlechthin", das sich in vier Graden äußert: Hingabe seiner selbst, Bitten um die Huld Gottes, Angleichen an Christus und das „Hineinstürzen des eigenen Willens in den Willen Gottes". Das Neue und Originelle dieser Lehre besteht darin, daß durch die Einführung dieses Begriffes das Verlangen nach Gottesliebe vom Anfang des Vollkommenheitsstrebens an in den Mittelpunkt gestellt wird und so das ganze geistliche Leben einen Zug der Einheit und Einfachheit bekommt. K. hat der eigentlichen Untersuchung eine ausführliche, sehr wertvolle Einleitung vorausgeschickt über die Bedeutung dieses Geistesmannes für die Geschichte der Frömmigkeit: Johannes von den Engeln, Ludwig von Granada, die Kölner Kartäuser, Benedikt von Canfeld, die „Graue Eminenz", Franz von Sales (wenn auch mit einigen Vorbehalten), Bérulle, Lessius, Angelus Silesius, Scheeben u. a. kennen und schätzen ihn. Wegen falscher Auslegung geriet sein Werk in den Verdacht des Quietismus und verfiel so der kirchlichen Zensur: Spanische Inquisition, päpstlicher Index, Verbot des P. Mercurian für die Gesellschaft Jesu.

A.

Candido Mazón S. J., Las regias de los religiosos. Su obligación y naturaleza iuridica (Analecta Gregoriana 24). gr. 8° (XV u. 360 S.) Rom 1940, Univ. Gregoriana. — M. untersucht in dieser klaren und gründlichen Studie die besondere Verpflichtung und die juridische Eigenart jener Ordensregeln, von denen ausdrücklich erklärt wird, daß sie unter keiner Sünde verpflichten. Er spricht ihnen die Natur von Gesetzen im eigentlichen Sinn ab; denn jedes eigentliche Gesetz verpflichte notwendig unter Sünde, schwerer oder läßlicher. Der Umstand, daß die gesetzgebende Vertretung des Ordens diese Regeln erläßt, dies allein gibt ihnen nicht notwendig eigentliche Gesetzeskraft. Es fehlt ihnen auch die Eigenart der sogenannten Pönalgesetze. Wohl kann deren Übertretung aus äußeren Gründen eine Sünde sein und wird es oft sein. In den Fällen der Epikie fällt natürlich jede Schuld weg. Die Regelübertretung ist nicht Sünde, sondern eine positive Unvollkommenheit, da die Beobachtung der Regel ohne Zweifel das Vollkommenere und von Gott Gewünschte ist. Mit letzterer Auffassung schließt sich M. also der bekannten Ansicht von Cathrein, Hürth u. a. an. Besonders wertvoll erscheint die breite geschichtliche Unterlage, die der Verf. seinen Ausführungen zugrunde legt.

Zunächst gibt er eine Übersicht über die wichtigsten Ordensregeln des Morgen- und Abendlandes bis zum 12. Jh. Damals kannte man die hier behandelte Frage noch nicht. Die ersten Zweifel tauchen bei den Zisterziensern auf. Der hl. Bernhard, der darüber befragt wurde, trat in seiner Schrift De praecepto et dispensatione für eine strenge Auffassung ein. Um jene Zeit begann auch die kirchliche Obrigkeit neuen Orden eine bestimmte der schon vorhandenen Regeln vorzuschreiben. Dies mußte den Gedanken einer eigentlichen Verpflichtung der Regeln nahelegen. Dagegen erklärte das Generalkapitel der Dominikaner vom Jahre 1256, daß die Satzungen oder Regeln dieses Ordens nicht unter Sünde verpflichten. In genauerer Verfolgung der Frage erklärten maßgebende Autoren, es sei auch keine eigentliche Verpflichtung vorhanden, eine Buße auf sich zu nehmen, außer wenn sie der Obere durch ein neues eigentlich verpflichtendes *praeceptum* auf-

erlegt. In den folgenden Jahrhunderten wurden die Erklärungen der gesetzgebenden Körperschaften der Orden, daß jene Regeln, die nicht den Gegenstand der Gelübde betreffen, nicht unter Sünde verpflichten, immer häufiger. Bekannt ist hierin die klare Stellung des Stifters der Gesellschaft Jesu. Endlich bestimmte die Kongregation der Bischöfe und Regularen in den „Normae", die sie am 29. Juli 1901 für neu zu gründende religiöse Genossenschaften erließ, unter Norm 320: „In den Satzungen werde ausdrücklich erklärt, daß sie an sich nicht unter Schuld verpflichten. Doch könne eine Klosterschwester, die die Satzungen aus deren Geringschätzung oder in Dingen übertritt, die gegen die Gelübde, gegen Gottes oder der Kirche Gebote sind, von Schuld nicht freigesprochen werden." Diese Norm 320 ist auch heute noch in Kraft. — Im zeitweilig sehr lebhaften Streit über die Frage hatte Suarez einen bedeutenden Einfluß. Auch nach ihm sind die Regeln weder eine unmittelbare noch eine entfernte Quelle einer Verpflichtung. Sie zeigen nur dem Obern das Gebiet an, auf dem er Bußen auferlegen und zu deren Annahme verpflichten kann. Sie sind mehr Material- als Formalursache einer Verpflichtung. Dieser Aufstellung Suarez' gegenüber behauptet M. wohl mit Recht, daß man derartigen Vorschriften den Charakter eines eigentlichen Gesetzes absprechen kann.

Fr. Hatheyer.

Robert Scherer, Christliche Weltverantwortung. kl. 8° (197 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 3.20. — Die geistlichen Schriftsteller machen es sich meist allzu leicht, über das Thema: Welt und Haltung des Christen zur Welt, zu reden. Ein Grund liegt wohl darin, wie S. richtig bemerkt, daß es gewöhnlich Ordensleute sind, die darüber schreiben. Da deren Stellung zu den Weltdingen einfach und eindeutig ist, ist die Gefahr groß, daß sie das Leben des Weltchristen unter die gleiche einfache Formel zu bringen suchen. Das Buch S.s überzeugt uns aber, daß eine solche Gleichsetzung der artberechtigten Haltung eines christlichen Standes mit der allgemeinchristlichen nicht ohne verhängnisvolle Folgen geschehen kann. Gerade um eine neue, wesensgerechte Einordnung des christlichen Laien in das Gesamtgefüge der Kirche ehrlich bemühte Priester und Ordensleute werden es darum freudig begrüßen, daß hier einmal ein religiös lebendiger Laie sich zum Grundproblem seines Standes zu Worte meldet. Und es ist bereits ein sehr erfolgreicher Ansatz, der hier gemacht wird. In drei, in strenger Logik aufgebauten Gedankenkreisen entwickelt der Verf. seine fruchtbaren Ideen: Die natürliche Erfahrung von der Welt, die Welt von Christus her gesehen, die Haltung des Christen zur Welt.

Der Verfasser setzt richtig an, wenn er zuerst einmal den vielschichtigen Begriff „Welt" einer scharfen Analyse philosophischer und geschichtlicher Art unterzieht. Denn die allzu pauschale Behandlung dieses Begriffes ist eine der hauptsächlichsten Ursachen vieler Kurzschlußlösungen auf diesem Fragegebiet. Die Analyse befriedigt. Namentlich verdienen die Ausführungen über den geschichtlichen Wandel des Weltbewußtseins mit den daraus gezogenen Folgerungen für die kirchliche und theologische Situation der Gegenwart nicht nur Aufmerksamkeit, sondern Studium. Auch der zweite Teil zeugt von einer erstaunlichen theologischen Tiefe und Originalität in der Auffassung der Lage des heilsgeschichtlichen Menschseins (eine stärkere Heranziehung der lehramtlichen Kundgebungen der letzten Päpste hätte das Ergebnis wohl noch bereichert; auch bedürfte der Begriff „Schöpfungsordnung" einer klareren Fassung). Damit ist die philosophisch-theologische Grundlage für die Folgerungen des dritten Teiles geschaffen. Mit feiner Unterscheidung, jede Vereinseitigung vermeidend, grenzt S. Eigenart und Aufgabe des Weltstandes gegenüber den anderen kirchlichen Ständen ab. Drei Komponenten bestimmen die Haltung des Christen zur Welt: 1. Hingabe an die göttliche Vorsehung im Gehorsam gegen die natürlichen Ordnungen; 2. Nüchternheit und Wachsamkeit einer Welt gegenüber, in der noch das Böse und der Böse wirksam sind; 3. das Bewußtsein des „Alles ist euer, ihr aber seid Christi", anders: der starke Glaube, daß der Christ

unter der Verhüllung des Weltdienstes unausgesetzt dem Kommen Gottes die Wege bereitet und das am allermeisten dann, wenn ihm unter dem Gesetze des Kreuzes Christi der geschöpfliche Sinn des „Werkes" vereitelt wird. Gerade weil der Christ und er allein um den letzten Sinn alles irdischen und menschlichen Geschehens weiß, der nur vom Offenbarungswort erfaßbar ist, ist auch seine Weltbetrachtung wirklichkeitsechter als jede andere und seine Weltverantwortung größer als die jedes anderen. Sieghaft ist seine Weltbejahung, aber von jener realen Sieghaftigkeit, die sich bewußt bleibt, daß durch das Christentum keine einzige der innerweltlichen Spannungen aufgehoben, sondern sie alle eher um neue vermehrt wurden (177). Dem Bändchen S.s sollen noch weitere folgen, die auf dem hier gelegten Fundamente weiterbauen. Wir halten es dazu für tragfähig genug und sehen mit Erwartung jedem neuen Beitrag zur Lösung der heute so dringlich gewordenen Aufgabe einer christlichen Laien- und Berufsaszese entgegen. D. Thalhammer.

Peter Lippert S. J., Aufstiege zum Ewigen. 8° (259 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. RM. 4.50. — **Derselbe, Vom Endlichen zum Unendlichen.** 8° (277 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. RM. 3.80. — In diesen beiden Büchern handelt es sich um die von Josef Kreitmaier besorgte Ausgabe von 26 noch nicht in Buchform erschienenen Aufsätzen von P. Lippert in den „Stimmen der Zeit". Gerechtfertigt erscheint die Herausgabe tatsächlich „durch den reichen Inhalt der Abhandlungen, der über Tagesfragen sich erhebt" (Vorwort des Herausgebers). Mit den beiden Buchtiteln wird die den sonst so verschiedenartigen Aufsätzen zugrundeliegende Tendenz trefflich ausgedrückt: ein selten schöpferischer Geist, der tiefste Einsicht in die vielgestaltigen Erscheinungen des modernen Kulturlebens, ein nachempfindendes Verstehen des modernen Lebensgefühls, verbindet mit der warmen Liebe seiner ganzen reichen Persönlichkeit, unternimmt es hier, in ehrlichem Eingeständnis aller Schwierigkeiten und in dem ernsten Versuch ihrer Bewältigung den Menschen der Gegenwart hinzuführen zu dem Frieden und der Ruhe des ewigen Gottes, in dessen unendlicher Fülle alle Gegensätze aufgehoben sind. In den meisten dieser Aufsätze ist das Verhältnis des Menschen zu Gott von irgend einer besonderen Seite her Gegenstand der Untersuchung; und auch dort, wo das zwischenmenschliche Verhalten oder seelische Schichtungen und Tiefen des Einzelnen in Rede stehen, vergißt L. nie, die weitende, befreiende und erlösende Wirkkraft der Religion hervorzuheben. Alles, was christliche Philosophie und katholisches Dogma zur Lösung der Menschheitsfragen beizutragen vermögen, hat Leben und Seele gewonnen. V. Naumann.

Alois Wurm, Der dunkle Teppich. Von Sinn und Überwindung des Leidens. 12° (221 S.) Regensburg 1940, Habbel. RM. 3.—. Das Buch ist in doppeltem Sinn aus echter, fruchtbarer Demut geschrieben. Der Verf. durfte es sicher wagen, nur Eigenes in einem eigenen Werk über das Leid zu sagen; er läßt aber zumeist andere sprechen, Christen und Nichtchristen. Demütig ist das Buch sodann vor allem durch seine innere Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Leides. Auf verschiedenen Wegen sucht der Verf. die letzten Wirklichkeiten, die ein Verstehen dieses dunklen Gewebes erleichtern. Solche sind: Freiheit, Kontingenz, Schuld, Gemeinschaft, Gottes Allgewalt und Liebe. Das sind aber auch wieder Mysterien, vor denen in letzter menschlicher Weisheit nur demütiges Beten um den Glauben bitten kann, daß Gott doch „das Heil aller Menschen will". — Zum aufrichtigen Dank sei die Bitte gefügt, daß in einer Neuauflage auch die Weisheit des Thomas von Kempen zu Wort kommt. G. Waldmann.

Bücher christlichen Lebens. 12°. Würzburg 1940, Echter-Verlag. Je RM. 1.20. — 1. Josef Freundorfer, Vorsehung, Leid und Krieg. Biblische Gedanken (96 S.). — 2. Rudolf Graber, Die Frohbotschaft vom sakramentalen Leben (119 S.). — 3. Werner Schöllgen, Christliche Tapferkeit in Krankheit und Tod (87 S.). — 4. Rudolf Graber, Die letzten Wege des Menschen und der Welt (80 S.). — 5. Karl Robertz, Held, Narr oder Heiliger? Heiliges Heldentum des Eismissionars P. H. Grollier (92 S.). — Die neue Sammlung die auf dem Schutzumschlag den Titel trägt: „Bücher christlichen Lebens", wendet sich an weitere Kreise, setzt aber eine gewisse Bildung voraus. — 1. Freundorfer führt uns in schlichter Form für die Zeiten großer Heimsuchungen Trostgedanken aus der Bibel vor. Auch weniger bekannte Schrifttexte werden herangezogen. — 2. Graber läßt die Welt der Sakramente aufleuchten und bringt ähnliche Gedanken wie in seinem größeren Werk: Christus in den hl. Sakramenten. Aller Beachtung wert ist das letzte Kapitel: Das Ethos der Sakramente. Sollen die Sakramente fruchtbar werden für das christliche Leben, so muß im Empfänger eine gewisse „psychologische Schicht" vorhanden sein, die mehr besagt als die rechte Absicht. Im Gläubigen muß ein Wertgefühl für das Religiöse erweckt und wachgehalten werden. — 3. Eine sehr originelle moralpsychologische Untersuchung bietet Schöllgen. Die Fragen um das christliche Leiden und Sterben werden unter einem Gesichtspunkt betrachtet, wie es bis jetzt noch kaum in unserer religiösen Literatur geschehen ist. Allen, die sich mühen um das Wohl kranker Menschen, wird das Büchlein viel Anregung geben. Der Verfasser, der aus einer reichen Erfahrung als Krankenhausseelsorger schöpft, behandelt in fünf Kapiteln folgende Fragen: Der Kranke zwischen Furcht und Hoffnung; Arzt und Kurpfuscher; Die Tragik des Arztes; Euthanasie; Lob der Tapferkeit. — 4. Graber führt die üblichen Darstellungen der letzten Dinge weiter, indem er das Endschicksal der Welt schärfer herausarbeitet und das große Geschehnis von Christus her beleuchtet. — 5. Das Bändchen von Robertz zeigt uns in der hinreißenden Gestalt des Apostels im hohen Norden Peter Heinrich Grollier O. I. M. die Werte des Heiligen und Heldischen in befruchtender Einheit. — Die Sammlung hat inzwischen eine glückliche Weiterführung erfahren. F. Aichinger.

Friedrich Wessely, Leben aus Gott und für Gott. 8° (264 S.) München (o. J.), Kösel-Pustet. RM. 4.50. — Ein Werk aus einem Guß ist W.s Buch nicht. Es sind offenbar Exerzitienvorträge über das Fundament, Betrachtungen über die acht Seligkeiten und die drei göttlichen Tugenden nach einem nachträglichen Plan zusammengefügt worden. Trotzdem fehlt nicht die innere Einheit. Es geht um die Grundhaltung des die Übernatur ernstnehmenden Christen. Ein in die Tiefe gehendes Sichversenken ins Dogma über den Dreieinigen Gott und das Gnadenleben, verbunden mit dem Blick auf das Alltagsleben, machen das Buch wertvoll. Hin und hin spürt man, daß der Verf. aus dem reichen Schatz der klassischen Mystik geschöpft hat. Wer von der geräuschlos dahinfließenden Sprache des Buches berührt werden will, muß freilich einen geistigen Raum um sich schaffen, in dem eine große Stille herrscht. Engelbert Maaß.

Johannes Honnef, Sacerdos alter Christus. Leben und Wirken des Priesters im Geiste des Evangeliums. 8° (150 S.) Düsseldorf 1940, Mosella. Geb. RM. 3.—. Schon einmal hat der Verf. den Confratres eine wertvolle Gabe geschenkt mit seinen ausgewählten Texten aus dem hl. Bernhard über den priester-

lichen Geist (Das Priesterideal des hl. Bernhard, Düsseldorf, Schwann). Diesmal schöpft er aus der eigenen reichen Schriftkenntnis und Lebenserfahrung. In jedem der hier gebotenen 31 Vorträge, die H. bei Priesterrekollektionen gehalten hat, wird zuerst mit ein paar kräftigen Strichen Christus der Seelsorger bei einer bestimmten Situation gezeichnet; in einem zweiten Teil wird dieses Bild dem Seelsorger als Spiegel vor Augen gehalten. Die schöne, klare Sprache, der warme Ton, vor allem aber die gründliche Kenntnis der Hl. Schrift und des Priesterlebens mit seinen Aufgaben, Bedürfnissen und Gefahren empfehlen das Buch zur Betrachtung oder geistlichen Lesung. E. M.

Georg Straßenberger S. J., Das Geheimnis Christi. Betrachtungsgedanken für Priester und Theologen. 8° (296 S.) München 1940, Kösel-Pustet. RM. 3.—, geb. RM. 4.80. — Der Verf. will mit seinen Betrachtungsgedanken Priestern und Theologen helfen, das Dogma, das sie studieren, durchzubeten und für sich auszuwerten und so die Einheit zwischen theologischem Wissen und priesterlichem Leben herzustellen. Das vorliegende Bändchen enthält den Stoff der Christologie, nach den entsprechenden Abschnitten des Credos der Messe aufgeteilt. Es wird mehr geboten als der bloße Betrachtungsstoff in Schriftstellen, Vätertexten und Lehrentscheidungen der Kirche, die die Grundlage bilden. Anderseits will der Verf. auch keine Fertigware liefern, sondern möchte zum Weiterdenken und Weiterbeten anregen, ja gewissermaßen nötigen. Wer auf die in einer beachtenswerten Einführung ins Betrachten ausgesprochenen Intentionen des Verf.s eingeht und sich seiner Führung anvertraut, wird aus dem Buche großen Nutzen schöpfen. E. M.

Giulio Bevilacqua, Christ, sei Christ. Ins Deutsche übertragen von Franz Schmal. kl. 8° (164 S.) Einsiedeln/Köln (o. J.), Benziger. RM. 2.70, geb. RM. 3.50. — Christus der Gottesknecht nach Is 53, von Gott den Menschen zum Heiland gegeben, und der moderne Mensch, der im Gekreuzigten das Zeichen des Widerspruchs erblickt, in seinem Ringen und seiner Qual, und die Unmöglichkeit einer neutralen Zone zwischen den beiden Fronten: das ist das Thema dieses Buches. Die 16 Kapitel bieten Gedankenblitze eines temperamentvollen, von Christusliebe erfüllten Geistes, in ungemein anschaulicher Sprache hingeworfen. Inhalt und Form lassen immer wieder starke Kriegserlebnisse durchschimmern: B. war im Weltkrieg Alpinileutnant, ehe er Oratorianer wurde. Man merkt es dem Buche an, daß der Verf. die moderne Seele sowohl aus der Literatur als auch aus dem Verkehr von Mensch zu Mensch kennt. Durch die vorzügliche Übersetzung ist das Buch leicht lesbar. E. M.

Friedrich Schneider, Praxis der Selbsterziehung in 48 erläuternden Beispielen. 8° (XII u. 280 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. RM. 3.80. — Ein originelles Buch! Es wird uns hier keine graue Theorie der Selbsterziehung geboten, sondern der Verf. greift hinein ins volle Menschenleben und führt uns die „Praxis der Selbsterziehung" an 48 Beispielen vor. Sie gruppieren sich um die Gedankenkreise: Formen der Selbsterziehung; Selbsterkenntnis und Selbsttäuschung; Mittel der Selbsterziehung; Ziele der Selbsterziehung. Wenn die „Praxis" in einigen Beispielen zu uns gesprochen hat, dann meldet sich immer auch vorsichtig und bescheiden der „Theoretiker" zu Wort, ergänzend, deutend, warnend. Dem Buch ist eine Liste pädagogisch wertvoller Darstellungen beigegeben: Lebenserinnerungen, Lebensbilder, Sammlungen von Lebensbildern, Heiligenleben in

dichterischer Gestaltung. — Der Name des Verf.s allein schon bürgt für Gediegenheit. Das Buch wird viele Freunde gewinnen bei hochstrebenden jungen Menschen, Jugenderziehern und Seelenführern. Aber auch jedem aszetisch Ringenden wird dieser Anschauungsunterricht gut tun. F. Aichinger.

Klemens Tilmann, Täglich beten, aber wie? Weisungen und Texte. kl. 8° (53 S.) Recklinghausen 1940, Paulusverlag. — Das Büchlein ist eine praktische Wegweisung vor allem für junge Menschen zum persönlichen Beten. Es werden keine langatmigen Belehrungen gegeben, sondern gleich die Schwierigkeiten aufgedeckt und an konkreten Beispielen gezeigt, wie man es machen kann. Immer wird der Kern der Sache berührt und dabei in kluger Weise eine Höherführung angestrebt. Der Verf. offenbart auch hier wieder die Gabe, das ewig Neue und immer Gültige der alten christlichen Wahrheit für unsere Zeit ins Licht zu stellen und aus der Fülle des im Laufe der Zeit Angehäuften das Wesentliche herauszugreifen und packend nahezubringen. Engelbert Maaß.

Richard Gräf C. S. Sp., Herr, lehre uns beten. kl. 8° (319 S.) Regensburg 1940, Pustet. Geb. RM. 3.80. — Eine klare und fesselnde Einführung in das Wesen und die Kunst christlichen Betens. Wir erfahren aus dem Buch nicht eigentlich neue Gedanken. Im ersten Teil, der über die Stellung des Gebetes im religiösen Leben handelt, finden sich im Gegenteil nur allzu viele Anklänge an bekannte aszetische Richtungen der Gegenwart, besonders Bremond. Aber das Buch will ja in erster Linie praktische Gebetsschule sein und diesen Zweck erreicht es in nicht gewöhnlicher Weise. G. spricht vor allem einfache, mehr affektiv veranlagte Beter an, rationalere Typen werden sich eine bessere verstandesmäßige Unterbauung wünschen. D. Thalhammer.

Julius Tyciak, Mariengeheimnisse. 8° (124 S.) Regensburg 1940, Pustet. RM. 3.20, geb. RM. 3.—. „Marienlob will diese Schrift sein", sagt der Verf. in seinem Vorwort. Und sie ist es wirklich nach der formalen wie nach der inhaltlichen Seite. Hymnisch beschwingt fließt die Sprache, ganz gesättigt mit den Bildern der Schrift, der Väter und der orientalischen Liturgie. Aber auch inhaltlich ist sie Marienlob im besten Sinne des Wortes. Wie sonst folgt T. auch in dieser Schrift den Spuren des großen Scheeben. Wie dieser löst auch er das Mariengeheimnis nie aus dem Gesamt der christlichen Offenbarung, sondern ist im Gegenteil bestrebt, es in das Ganze des Glaubens einzubauen und zu innerst mit dem Christus- und Erlösungsmysterium zu verknüpfen. Was dem großen Kölner Theologen nicht gegeben war, seine tiefen Gedanken auch sprachlich zum Leuchten zu bringen, das besorgt hier T. in meisterhafter Weise. Das ist wirklich Theologie, die lebt, die nicht im bloß Begrifflichen erstickt, sondern von der dahinterstehenden Wirklichkeit berührt ist. Darin liegt zweifellos auch eine Gefahr unberechtigter Grenzüberschreitung, der auch T. gelegentlich erliegt. In dieser Schrift konnten wir das jedoch nirgends feststellen außer etwa in dem Abschnitt „Heilige Begegnung", wo die Vielheit der Deutungen etwas verwirrt.

Th.

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 3. Druck und Verlag: Felizian Rauch Innsbruck, Innrain Nr. 6-8. — Erscheinungsweise: Vierteljährlich. — Im Falle höherer Gewalt, Betriebsstörung, Verbot, besteht keine Verpflichtung auf Nachlieferung oder Rückzahlung des Bezugspreises. — Printed in Germany.

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 247 WIEN 10. JULI 1941

Bei der Redaktion sind seit 10. April 1941 eingelaufen:

Allgeier A., Die Psalmen der Vulgata (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XXII, 3). gr. 8° (314 S.) Paderborn 1940, Schöningh. RM. 20.—

Balić P. K., O. F. M., Annua relatio Commissionis Scotisticae (Ratio criticae editionis operum omnium J. D. Scoti 2). gr. 8° (VI u. 122 S.) Rom 1941, Schola typogr. „Pio X"

Balthasar, H. U. v., Die „gnostischen Centurien" des Maximus Confessor (Freiburger theol. Studien 61). gr. 8° (156 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 5.20

Böckeler M., O. S. B., Das große Zeichen. Apokalypse 12, 1. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit. 8° (588 S.) Salzburg 1941, O. Müller

Böhner Ph., O. F. M., Guillelmi Ockham Quaestio prima principalis Prologi in I. Sent. (Textuum G. Ockham 1). gr. 8° (64 S.) Paderborn 1941, Schöningh. RM. 3.20

Bücher christlichen Lebens, 6: *F. M. Rintelen*, Leben und Tod. 12° (87 S.); 7: *R. Graber*, Siehe, ich mache alles neu. 12° (98 S.); 8: *J. Kürzinger*, Der Schritt ins Göttliche. 12° (92 S.); 9: *P. Wolff*, Christliche Haltungen. 12° (80 S.); Würzburg 1941, Echter-Verlag. Je RM. 1.20

Casel O., Das christliche Festmysterium. 8° (VIII u. 223 S.) Paderborn 1941, Bonifacius-Druckerei. Geb. RM. 5.40

Christoph E., Der Gott des Lebens. Briefe einer Umkehr. kl. 8° (132 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Geb. RM. 2.85

Deutsches Vesperbuch s. o. *)

Domke K., Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels. gr. 8° (136 S.) Leipzig 1940, F. Meiner. RM. 6.—

Fellerer J., Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie 18). 8° (XVI u. 311 S.) Bonn 1940, Hanstein. RM. 10.80

Fitzthum M., O. Praem., Die Christologie der Praemonstratenser im 12. Jh. 8° (104 S.) Plan (Sudetenland) 1939, Deutscher Heimatverlag

Giers J., Gerechtigkeit und Liebe (Abhandlungen aus Ethik und Moral 16). 8° (244 S.) Düsseldorf 1941, Mosella. RM. 6.—

Gottes Wort im Kirchenjahr 1941. III: Pfingstfestkreis, hrsg. von *B. Willenbrink O. M. I.* 8° (320 S.) Würzburg 1941, Echter-Verlag. RM. 4.30

Grabmann M., I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX (Miscellanea Historiae Pontificiae V, 7). gr. 8° (VIII u. 133 S.) Rom 1941, SALER. Lire 35.—

Gröber C., Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke. gr. 8° (242 S.) Freiburg 1941, Herder. Geb. RM. 6.80

Gundlach A., Lebendiges Wort. Zeugnisse für Christus. 2. Aufl. kl. 8° (184 S.) München 1941, Pfeiffer. Geb. RM. 3.30

Günster J., M. S. F., Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg. 8° (114 S.) Köln 1940, Lahn-Verlag

*) Bei Büchern, die bereits in vorliegendem Heft besprochen sind, wird der Raumersparnis wegen nur Autorname und Anfang des Titels mit dem Vermerk „s(iehe) o(ben)" angeführt.

Ginthör A., O. S. B., Die 7 pseudoathan. Dialoge, s. o. (ZkTh 1941, 111)

Heilige Feiern der Ostkirche, s. o.

Heim M., O. E. S. A., Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Untersuchung (Cassiciacum VII, 4). 8° (83 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. RM. 2.50

Heitmann A., O. S. B., Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte (Studia Anselmiana 10). 8° (XVI u. 118 S.) Rom 1940, SALER. Lire 32.—

Hermann B., O. S. B., Weisheit, die betet. Maximus, der Bekenner 580—662 (Das östliche Christentum 12/13). 8° (245 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. RM. 4.80

Hoffmann F., Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell (Breslauer Studien zur hist. Theologie, N. F. 9). 8° (IX u. 172 S.) Breslau 1941, Müller u. Seiffert. RM. 8.—

Hötschl C., O. F. M. Cap., Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe. gr. 8° (186 S.) Paderborn 1941, Schöningh. RM. 4.80

Jentgens G., Die Gewohnheitshandlung. Eine moralpsychologische, pädagogische Studie. 8° (56 S.) Essen 1940, Wibbelt. RM. 2.50

Karrer O., Die Freiheit des Christenmenschen in der katholischen Kirche. kl. 8° (136 S.) Einsiedeln/Köln 1941, Benziger. Geb. Fr. 5.—

Konermann A., Männerpredigten über religiöse Grundfragen. 8° (148 S.) Würzburg 1941, Echter-Verlag. RM. 2.80

Kortleitner F. X., Commentationes biblicae, 14: Quid sanctitas in V. T. valeat; 15: Quae rationes V. T.o cum Hellenismo intercesserint. 8° (VIII u. 100; 88 S.) Innsbruck 1939/1940, Rauch. RM. 3.— u. RM. 2.60

Kuß O., Was ist Christentum? Die Grundgedanken des Neuen Testamentes. kl. 8° (90 S.) Regensburg 1938, F. Pustet

Lais H., Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen (Freiburger theol. Studien 58). gr. 8° (112 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 4.—

Mazzarino C. da, O. F. M. Cap., La dottrina di Teodoreto di Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo. gr. 8° (175 S.) Rom 1941, Pustet. Lire 15.—

Meergeren Fr. D. van, O. E. S. A., De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam expositio exegetica. 8° (189 S.) Venlo 1939. „N. V. Nieuwe Venlosche Courant." Fl. 2.25

Nagl M., Der hl. Ambrosius. Kirchenvater und Erzbischof von Mailand. kl. 8° (108 S.) Münster 1940, Regensberg. RM. 2.40

Nielen J. M., Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches. Väterzeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten. kl. 8° (107 S.) Freiburg 1941, Herder. Geb. RM. 2.60

Nikolaus von Cues, Schriften hrsg. von E. Hoffmann, III: Vom verborgenen Gott (De Deo abscondito; De quaerendo Deo; De filiatione Dei von *E. Bohnenstaedt*. kl. 8° (166 S.) Leipzig 1940, Meiner. RM. 5.50, geb. RM. 6.50

Petersmann W., Der ewige Sinn (Aufbau im „Positiven Christentum". Eine theologische und religionspädagogische Schriftenreihe). 8° (29 S.) Bonn 1940, Gebr. Scheur

— — Der „kultische" Sinn von Erde und Volk. 8° (XI u. 120 S.) Gotha 1934, L. Klotz. RM. 3.80

Pierres J., I: Formula s. Joannis Damasceni Ἡ (τοῦ κυρίου) σὰρξ ὄργανον τῆς θεότητος a s. Maximo Conf. enucleata; II: S. Maximus Confessor. gr. 8° (106 S.) Rom 1940, Univ. Gregoriana

Rahner K., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. 8° (229 S.) München 1941, Kösel-Pustet. Geb. RM. 4.80

Rosenmeyer F., Konvertiten-Katechismus. 4. verb. Aufl. 8° (180 S.) Paderborn 1933, Bonifacius-Druckerei. Geb. RM. 3.—

Rohr H., Die Kreatur und der Singende. Lieder und Gesänge nach Gedichten von *Ruth Schaumann*. Quer-8° (34 S.) Münster i. W. 1940, Regensberg. RM. 3.80

Scharl E., Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt (Freiburger theol. Studien 60). 8° (XII u. 138 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 5.20

Schauff H., Die Einwohnung des Heiligen Geistes (Freiburger theol. Studien 59). gr. 8° ((XVI u. 268 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 8.60

Schulte Chr., O. F. M. Cap., Zwischen zwei geistigen Welten. Erlebnisse und Bekenntnisse. 8° (430 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. RM. 5.80

Sciascio F. di, Fulgenzio di Ruspe. Un grande discepolo di Agostino contro le „Reliquiae Pelagianae pravitatis" nei suoi epigoni. gr. 8° (230 S.) Rom 1941, Univ. Gregoriana

Seppelt F. X., Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Zeit der Renaissance (Geschichte des Papsttums IV). gr. 8° (478 S.) Leipzig 1941, Hegner. Geb. RM. 12.50

Simon P., Zur natürlichen Gotteserkenntnis. Zwei Aufsätze. 8° (92 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. RM. 2.40

Salz G., Dr. Peter Kreutzer. Ein Großstadtpfarrer. kl. 8° (135 S.) Münster 1940 Regensberg. RM. 3.—

Scheeben J. M., Die Mysterien des Christentums. Ausg. letzter Hand, hrsg. von *J. Höfer*. gr. 8° (810 S.), Freiburg 1941, Herder. geb. RM. 16.80

Schlund E., O. F. M., Theologische Gegenwartsfragen. gr. 8° (204 S.) Regensburg 1940, Habbel. RM. 4.—

Schmid J., Das Evangelium nach Lukas (Das Neue Testament 3). 8° (264 S.) Regensburg 1941, Pustet. geb. RM. 6.50

Schneider J. Chr., O. F. M., Die Kraft des Evangeliums. Predigten. 8° (120 S.) Regensburg 1941, Pustet. RM. 2.—

Sellmair J., Weisheit unterwegs. Worte der Meister. 8° (264 S.) Regensburg 1940, Pustet. geb. RM. 4.20

Soiron Th., O. F. M., Die Bergpredigt Jesu, s. oben (ZkTh 1941, 106 f.)

Stach, L. von, Der Petrus-Segen. Erinnerungen und Bekenntnisse. 8° (290 S.) Münster i. W. 1940, Regensberg. geb. RM. 5.—

Steffens H., An liturgischen Quellen, s. o.

Stolz A., O. S. B., Anthropologia theologica seu de hominis creatione, elevatione, lapsu; de gratia (Manuale Theologiae dogmaticae 4). gr. 8° (VII u. 198 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 3.40

Svoboda R., O. S. C., Geweihtes Leid. Der heilige Kreuzweg. 12° (28 S., 14 Tafeln) Münster 1940, Regensberg. RM. 1.—

Thoma F., Weg — Wahrheit — Leben. Die Religion des Christentums in der Schau der Bibel, Liturgie und Kunst. III: Unser Leben; IV: Unser Heil. kl. 8° (190 u. 104 S.) München 1940, Kösel-Pustet. RM. 2.80 u. 1.80

Vollmer H., Bibel und deutsche Kultur, s. o. (ZkTh 1941, 110)

Wersdörfer H., S. J., Die φιλοσοφία des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie (Klassisch-philologische Studien 13). 8° (164 S.) Leipzig 1940, Harrassowitz. RM. 7.—

Wirtz K., Christliche Heimgestaltung. Mit 115 Abb. gr. 8° (192 S.) Bonn 1941, Buchgemeinde. Geb. RM. 5.80

Wohlhaupter E., Die Kerze im Recht, s. o.

Wurm A., Der dunkle Teppich, s. o.

Wolff P., Im Ringen um das christliche Ethos. 8° (235 S.) Regensburg 1940, Habbel. RM. 3.—

Ziermann B., C. S. S. R., Ringen um Sicherheit im sittlichen Denken. 8° (147 S.) Köln 1940, Bachem. Geb. RM. 3.—

„Zeugen des Wortes"

Vier neue Bändchen der von Karl Borgia Schmidthüs herausgegebenen Sammlung

Nr. 30 Augustinus, Die Hochzeit zu Kana
Aus den Predigten über das Evangelium nach Johannes. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Maria Nielen. 72 Seiten. Kartoniert 1.20 RM.

Nr. 31 Des hl. Vinzenz von Paul Gespräche über den Geist und die Tugenden der ersten Barmherzigen Schwestern
Herausgegeben und übersetzt von Karl Borgia Schmidthüs. 81 Seiten. Kartoniert 1.20 RM.

Nr. 32 Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts
Übertragen und eingeleitet von Hugo Rahner. 90 Seiten. Kartoniert 1.80 RM.

Nr. 33 Joh. Adam Möhler, Kirche und Geschichte
Herausgegeben und eingeleitet von Hans Hemler. 61 Seiten. Kartoniert 1.80 RM.

Buchhandlung Felizian Rauch, Innsbruck, Innrain 6–8

VORZUGSANGEBOT FÜR ZWEI STANDARDWERKE

STEFAN GILSON
DER HEILIGE BONAVENTURA
952 Seiten. Ganzleinen, statt 21.— nur 7.80 RM.

Gilson, eine Autorität ersten Ranges auf dem Gebiete der mittelalterlichen Forschung, gibt hier die erste zusammenfassende Darstellung der Gedankenwelt des heiligen Bonaventura.

STEFAN GILSON
DER HEILIGE AUGUSTIN
624 Seiten. Ganzleinen, statt 15.— nur 7.80 RM.

Ein Meister in der Darstellung des mittelalterlichen Ausdrucksgehaltes ist hier Augustin selbst, den Denker, den Christen, den Heiligen. Es vermittelt ein Gesamterfassen von Person und Weltanschauung in ihrer lebendigen Einheit.

Buchhandlung Felizian Rauch, Innsbruck, Innrain 6–8

Spendet für das Deutsche Rote Kreuz

ZUR KULTURGESCHICHTE DES ALTERTUMS

Aegydius Decker

Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandria

82 Seiten. Kart. 3.- *RM*. — Eine Zusammenstellung der Urteile des Kirchenvaters über Ehe, Bad, Gymnastik, Essen, Trinken, Körperpflege. Decker verfolgt einzelne Aussagen bis zu ihren Quellen zurück und beleuchtet so ein Stück antiker Kulturgeschichte.

Die Erziehung, Leipzig

Karl Jax

Der Frauentypus der römischen Dichtung

70 Seiten. Kart. 1.90 *RM*. — Ein schmales, aber sehr fleißiges, inhaltsreiches Bändchen, das die ganze Menge der weiblichen Schönheitsmerkmale aus der römischen Dichtung sammelt. Wichtig ist, daß der Verfasser sich mit dieser Sammelarbeit nicht begnügt, sondern auch die verschiedenen, im Zusammenhang mit dem Thema auftauchenden Fragen zu beantworten sucht.

Die deutsche höhere Schule, Bayreuth

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

Wichtige historische Untersuchungen

Zur Entstehungsgeschichte eines Kardinalprotektorates der Länder an der römischen Kurie

Von Dr. Josef Wodka (I. Teil des Bandes)

Studien zu den Brevenregistern und Brevenkonzepten des 15. Jahrhunderts aus dem Vatikanischen Archiv

Von Gottfried Lang (II. Teil des Bandes). Zus. 148 Seiten. Brosch. 5.40 *RM*

Zwei wissenschaftliche Arbeiten, die interessante Spezialfragen mit großer Gründlichkeit und gediegenem Fleiß untersuchen, in einem Band vereinigt.

Die deutsche Reichskanzlei während des Endkampfes zwischen Staufern und Welfen

Von Dr. Anton Julius Walter. 200 Seiten. Broschiert 4.20 *RM*

Die Arbeit stellt den dankenswerten Versuch dar, die Geschichte der deutschen Reichskanzlei in den Jahrzehnten, die dem Tode Kaiser Heinrichs VI. folgen, zu untersuchen und darzustellen. Der Verfasser bemüht sich in der ganzen Arbeit, die aus dem Urkundenmaterial gewonnenen Einsichten sofort in die politische Geschichte einzureihen und diese nach seinen Ergebnissen zu korrigieren.

Zeitschrift für bayrische Landesgeschichte, München

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

ZUR KULTURGESCHICHTE DES ALTERTUMS

Aegydius Decker

Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandria

82 Seiten. Kart. 3.- *RM*. — Eine Zusammenstellung der Urteile des Kirchenvaters über Ehe, Bad, Gymnastik, Essen, Trinken, Körperpflege. Decker verfolgt einzelne Aussagen bis zu ihren Quellen zurück und beleuchtet so ein Stück antiker Kulturgeschichte.

Die Erziehung, Leipzig

Karl Jax

Der Frauentypus der römischen Dichtung

70 Seiten. Kart. 1.90 *RM*. — Ein schmales, aber sehr fleißiges, inhaltsreiches Bändchen, das die ganze Menge der weiblichen Schönheitsmerkmale aus der römischen Dichtung sammelt. Wichtig ist, daß der Verfasser sich mit dieser Sammelarbeit nicht begnügt, sondern auch die verschiedenen, im Zusammenhang mit dem Thema auftauchenden Fragen zu beantworten sucht.

Die deutsche höhere Schule, Bayreuth

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

Wichtige historische Untersuchungen

Zur Entstehungsgeschichte eines Kardinalprotektorates der Länder an der römischen Kurie

Von Dr. Josef Wodka (I. Teil des Bandes)

Studien zu den Brevenregistern und Brevenkonzepten des 15. Jahrhunderts aus dem Vatikanischen Archiv

Von Gottfried Lang (II. Teil des Bandes). Zus. 148 Seiten. Brosch. 5.40 *RM*

Zwei wissenschaftliche Arbeiten, die interessante Spezialfragen mit großer Gründlichkeit und gediegenem Fleiß untersuchen, in einem Band vereinigt.

Die deutsche Reichskanzlei während des Endkampfes zwischen Staufern und Welfen

Von Dr. Anton Julius Walter. 200 Seiten. Broschiert 4.20 *RM*

Die Arbeit stellt den dankenswerten Versuch dar, die Geschichte der deutschen Reichskanzlei in den Jahrzehnten, die dem Tode Kaiser Heinrichs VI. folgen, zu untersuchen und darzustellen. Der Verfasser bemüht sich in der ganzen Arbeit, die aus dem Urkundenmaterial gewonnenen Einsichten sofort in die politische Geschichte einzureihen und diese nach seinen Ergebnissen zu korrigieren.

Zeitschrift für bayrische Landesgeschichte, München

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

»Zeugen des Wortes«

Vier neue Bändchen der von Karlheinz Schmidthüs herausgegebenen Sammlung

Nr. 30 **Augustinus, Die Hochzeit zu Kana**
Aus den Predigten über das Evangelium nach Johannes. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Maria Kielen. 72 Seiten. Kartoniert 1.20 RM.

Nr. 31 **Des hl. Vinzenz von Paul Gespräche über das Leben und die Tugenden der ersten Barmherzigen Schwestern**
Herausgegeben und übersetzt von Karlheinz Schmidthüs. 81 Seiten. Kartoniert 1.20 RM.

Nr. 32 **Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts**
Übertragen und eingeleitet von Hugo Rahner. 90 Seiten. Kartoniert 1.20 RM.

Nr. 33 **Joh. Adam Möhler, Kirche und Geschichte**
Herausgegeben und eingeleitet von Hans Hanßler. 61 Seiten. Kartoniert 1.20 RM.

Buchhandlung Felizian Rauch, Innsbruck, Innrain 6–8

VORZUGSANGEBOT FÜR ZWEI STANDARDWERKE

STEFAN GILSON
DER HEILIGE BONAVENTURA
958 Seiten. Ganzleinen, statt 21.— nur 7.80 RM.

Gilson, eine Autorität ersten Ranges auf dem Gebiete der mittelalterlichen Forschung, gibt hier die erste zusammenfassende Darstellung der Gedankenwelt des heiligen Bonaventura.

STEFAN GILSON
DER HEILIGE AUGUSTIN
624 Seiten. Ganzleinen, statt 15.— nur 7.80 RM.

Ein Meister in der Darstellung des mittelalterlichen Augustinismus behandelt hier Augustin selbst, den Denker, den Christen, den Heiligen. Er vermittelt ein Gesamterfassen von Person und Weltanschauung in ihrer lebendigen Einheit.

Buchhandlung Felizian Rauch, Innsbruck, Innrain 6–8

Spendet für das Deutsche Rote Kreuz

MICHAEL GATTERER

Praxis celebrandi

functiones ordinarias sacerdotales. Regulae et Ritus. 3. Aufl. 370 S. Ln. 6.65 RM

Der Schwerpunkt der Ausführungen liegt in der klaren und anschaulichen Beschreibung sämtlicher priesterlicher Funktionen. Darüber hinaus sucht der Autor aber seine Materie wissenschaftlich zu durchdringen. Klerusblatt, Eichstätt

Annus liturgicus

cum introductione in disciplinam liturgicam. 5. Aufl. 398 Seiten. Leinen 6,65 RM

Das ungemein reichhaltige Werk behandelt Quellen und Geschichte der Liturgie, das gesamte Kirchenjahr und die Rubrizistik. Kirche und Kanzel, Paderborn

DDR. FRANZ RANFT

Fürsterzbischof Augustin Gruber von Salzburg

(1763-1835). Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Religionspädagogik. 253 Seiten. Kartoniert 5.80, Leinen 6.90 RM

Der Verfasser hat es verstanden, stets das biographische Moment der Persönlichkeit dieses starken, kernigen Bischofs mit der Fülle, Tiefe und Eindringlichkeit seiner religionspädagogischen Gedanken und Wirksamkeit zu verbinden. Dadurch erhält das reichhaltige und außerordentlich anregende Buch zugleich eine persönliche und sachliche Note; nach beiden Seiten hin trägt es hohen geistigen Gewinn für jeden, der es aufmerksam studiert. Zisterzienser Chronik, Mehrerau

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens

Band 1 Dr. Ludwig Hertling

Antonius der Einsiedler

112 Seiten. Kartoniert 4.— RM

Band 2 Dr. Georg Nickl

Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl den Großen

76 Seiten. Kartoniert 3.50 RM

Band 3/4 Dr. Josef A. Jungmann

Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung

350 Seiten. Kartoniert 10.— RM

Band 5/6 Dr. Johannes Hofinger

Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart

410 Seiten. Kartoniert 8.30 RM

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG